MAX NORDAU

Il Senso della Storia

TRADUZIONE DI ROMEO LOVERA

(CON SPECIALE CONCESSIONE DELL'AUTORE)

A. BARION — EDITORE
SESTO SAN GIOVANNI — MILANO
1930

I.

STORIA E STORIOGRAFIA

Nelle seguenti ricerche si vuole assolutamente evitare la generale confusione che si fa tra storia e storiografia. La maggior parte degli storici che hanno filosofato sopra la loro materia, anche i più ragguardevoli fra essi, hanno commesso l'errore di confondere l'oggetto della loro esposizione con l'esposizione stessa. Vi si manifesta un'involontaria presunzione che quasi muove alle risa. Lo storico che con grande sicumera dice: « La storia è quella parte degli avvenimenti universali mantenuti dalla tradizione ed esposti dalla storiografia (1) fa riscontro a quel burocratico penetrato della sua propria importanza, che orgogliosamente dichiara: « Quod non est in actis, non est in mundo ».

Più saggia era la visione degli antichi, i quali ammettevano l'esistenza di eroi prima di Agamennone, anche se essi,

> « *illacrymabiles*
> *Urgentur ignotique longa*
> *Nocte, carent quia vate sacro* »;

---

(1) Ferdinando Erhardt, Ueber histor. Erkennen. Probleme der Geschichtsforschung. Bern 1906, p. 4. Anche una mente così lucida come P. Lacombe (De l'histoire considérée comme une science, Paris, 1894) dà della storia l'angusta definizione: « È storia tutto quanto *a nostro sapere* (da me sottolineato) è stato fatto dai nostri predecessori ».

illagrimati e ignorati, sono avvolti nella notte eterna, perchè mancò loro il sacro vate, come anche Saadi accerta nel Gulistan che « non pochi eroi di grandi gesta giaccion sotterra, della cui gloria il mondo non ha serbato traccia alcuna ».

Meno superbo dei suoi antecessori, la cui prosopopea gli era ancora estranea, Federico Schiller non volle sostenere (in « che cosa significhi e per qual fine si studi la Storia universale ») che quanto scrive lo storiografo sia storia; egli disse soltanto: « Dell'intera somma di questi avvenimenti, lo storico universale rileva solo quelli che hanno avuto sull'attuale costituzione del mondo e sullo stato delle generazioni ora viventi un'influenza sensibile e facilmente rintracciabile ». Questa limitazione, che Schiller ha presa da Kant (1) sembra al primo momento evidente.

Ma quanto debole se ne appalesa il fondamento ad un esame un po' più profondo! Schiller stesso riconosce che « una lunga catena di avvenimenti si stende dal momento attuale risalendo fino al principio del genere umano, avvenimenti che si compenetrano fra loro come causa ed effetto. Chi, fra le innumerevoli cause che produrranno i loro effetti in sviluppi posteriori e remoti, può osare di fare una scelta, la quale necessariamente sarà sempre arbitraria? E perchè rilevare soltanto gli avvenimenti che hanno avuto un'influenza « facilmente rintracciabile » sull'attuale costituzione del mondo e sullo stato della generazione ora vivente? È forse un'influenza meno importante e sensibile perchè si può seguire non facilmente, ma difficilmente? Nella disamina di tutti i fatti umani, l'osservazione superficiale crede di riconoscere delle cause apparenti che

(1) Emanuele Kant, Opere complete edite da G. Hartenstein, Lipsia 1867. Tomo IV: « Idea di una storia generale in senso cosmopolita ». pag. 157: « Senza dubbio essi (i nostri lontani nepoti) apprezzeranno la (storia) più remota, i cui documenti saranno per loro già da molto tempo scomparsi, solo per quanto essa li potrà interessare, cioè per quello che popoli e governi hanno prodotto o nociuto in senso cosmopolitico.

non sono quasi mai le reali (1). Le forze che determinano gli avvenimenti, rimangono spesso profondamente celate e occorre perspicace intendimento e laboriosa indagine per scoprire essi e la loro concatenazione. Limitandosi agli avvenimenti che hanno un'influenza facilmente rintracciabile sull'attuale costituzione del mondo, si giunge alla percezione storica che Scribe sviluppa nel

---

(1) Per non interrompere il corso delle mie spiegazioni, porrò qui alcuni esempi concreti. Alcune narrazioni popolari del movimento dell'indipendenza nord-americana lo fanno cominciare il 16 dicembre 1773 coll'assalto alla nave Tee nel porto di Boston e lo indicano come una conseguenza delle leggi inglesi sul dazio e sul bollo. Edouard Laboulaye, nella Histoire politique des Etats Unis, Paris 1855, impiega quasi duecento pagine (tomo II, p. 1 a 186) per mostrare che gl'indizi del distacco degli Stati Uniti dalla madre patria coincidono col cominciamento delle colonizzazioni inglesi stesse. Lo stesso stato di cose è dimostrato da George Bancroft. History of the United States, Boston, 1852. I tomi 4, 5 e 6 concernono « The American Revolution » il cui inizio viene portato al 1748. All'assalto della nave Tee, Bancroft giunge appena a pag. 487 del sesto tomo! La più recente istoriografa della rivoluzione nord-americana, Marie A. M. Marks, (England and America, 1763-1783; The History of a Reaction, London, 1907) ne pone il principio al 1763, ne cerca la causa nelle intestine lotte dei partiti inglesi e riassumendo giudica che « la storia della perdita dell'America è la storia di una reazione dei torys ».

Wolfango Menzel ne « Gli ultimi centoventi anni della Storia Universale », Stoccarda 1860, secondo tomo pag. 1, così comincia la narrazione della rivoluzione francese: « Il più grande avvenimento mondiale dei tempi moderni, la Rivoluzione francese, cominciò il giorno in cui furono aperti da Luigi XVI i desiderati Stati generali. » In quella vece, Louis Blanc scrive nella « Histoire de la Révolution française », Paris, 1847, tome I, Préambule: — « La storia non comincia nè finisce in alcun punto. I fatti dei quali si compone la storia del mondo, offrono tanta confusione ed hanno fra loro delle correlazioni così oscure, che non c'è avvenimento di cui si possa indicare con certezza la causa prima o l'ultimo risultato... Come si può dunque stabilire il vero punto di partenza della Rivoluzione francese?... » Egli comincia pertanto con Johannes Huss e giunge appena a pag. 258 del II tomo alla convocazione degli Stati generali, che per Menzel è il principio della rivoluzione.

Maxime du Camp, nei Souvenirs de l'année 1848, Paris, 1876 p. 65 e segg., fa sorgere la Rivoluzione di Febbraio dal fatto che il sergente Giacomoni del XIV reggimento di fanteria di linea uccise senza comando un uomo, probabilmente un modello di pit-

« Bicchier d'acqua », e si sostiene con Pascal (1) che la storia universale avrebbe seguito un altro corso se il naso di Cleopatra fosse stato formato in altro modo. Il nostro interesse sveglia certo principalmente, forse esclusivamente, ciò che può essere posto in relazione con « l'attuale costituzione del mondo e con lo stato della generazione ora vivente ». Ma come diventa allora fluttuante, secondo questo criterio, tutto il concetto della storia! Allora cessa di essere storia ciò che lo era ancora per la precedente generazione, e ciò che per noi è oggi storia, non lo sarà più per la generazione ventura. Ciò che era storia per gl'Indiani e i Giapponesi non lo è mai stato per gli Europei e gli Americani, e viceversa. La storia muta, dunque, secondo tempo e luogo. I suoi periodi che svegliano oggi l'attenzione generale, saranno domani antiquati come i romanzi che la moda giornaliera sparge per il mondo e spazza nuovamente via. Essa cammina dunque per l'oscurità del passato come un uomo munito di lanterna. È circondata da un debole cerchio luminoso che cangia con essa di posto. Ciò che ha rischiarato ieri, avanzando, lo lascia oggi cadere di nuovo nell'oscurità, e ciò che essa illumina oggi, sarà nuovamente buio domani, se essa continuerà il suo cammino.

Il capriccio dello storico, o diciamo la sua personalità, agisce come determinante sulla scelta, la limitazione e la trattazione della sua materia, e poichè questa, secondo la definizione degli storiografi di mestiere, è la storia stessa, giungiamo di conseguenza al risultato

---

tore, che voleva lanciare una fiaccola accesa in faccia al comandante del suo battaglione. Per molti pubblicisti francesi è fatto indiscutibile che la causa della guerra del 1870 va ricercata nella « falsificazione » che il conte Bismarck commise sul telegramma di re Guglielmo riguardante il di lui ultimo colloquio con il conte Benedetti.

Come causa della guerra ispano-nordamericana si indica l'incaglio del « Maine » nel porto di Avana, ecc. ecc.

(1) Blaise Pascal, Lettres provinciales et Pensées. Nouvelle Edition, Paris, 1821. Tome II, p. 155: « Se il naso di Cleopatra fosse stato più corto, tutto l'aspetto della terra si sarebbe cambiato ».

addirittura ameno che invero è lo storiografo che fa la storia. Non gli eroi, non i popoli, ma lo storiografo! Che grand'uomo è un tale storiografo! Quelli che lavorano al rumoreggiante telaio del tempo precipitano nel nulla; d'importante non c'è più che l'uomo che sta dietro a loro, che li guarda più o meno attentamente e che sul loro lavoro prende appunti più o meno giusti. La storia cessa di essere il fatto obbiettivo che si compie conformemente a date leggi, abbia esso o non abbia intelligenti testimoni, venga o non venga fissato in una esposizione narrativa ed esplicativa. Essa, la storia, diventa il prodotto di una data mente umana, che sceglie la materia secondo i propri interessi, le proprie idiosincrasie, le proprie aspirazioni e passioni, raggruppandola secondo il proprio intendimento e foggiandola sulle proprie facoltà artistiche. In una parola, la storia non possiede più esistenza obbiettiva, ma soltanto quella soggettiva. E Ranke esce a dire che vorrebbe « spegnere il proprio io, per mostrare le cose nella loro nuda realtà! » Giorgio Simmel (1) osserva con ragione: « Quando Ranke esprime il desiderio di spegnere il suo io per veder le cose come sono in se stesse, l'esaudimento di questo desiderio farebbe appunto mancare il risultato che egli s'era prefisso. Spento l'io, non rimarrebbe più nulla per poter comprendere il non io ». Ed io aggiungo: non rimarrebbe nulla di ciò che fa nascere per gli uomini ed i loro fatti quell'interesse che spinge sovratutto a far rivivere gli avvenimenti storici. Il proprio io dello storiografo domina ogni narrazione storica, quella di Ranke appunto come quella di tutti gli altri; questo io parla in essa, erompe da essa e cerca d'imporsi al lettore. Conviene rievocare il sicuro giudizio degli antichi, che non ponevano in dubbio essere la storiografia non scienza ma arte, che in essa cercavano non la verità ma la bellezza e che l'apprezzavano unicamente per il suo valore estetico (2).

---

(1) Georg Simmel, I problemi della fisolofia della storia. Lipsia 1892, p. 18.

(2) Aristotele, Poetica, Cap. IX: « La poesia è più filosofica e più utile della storia ». Teodoro Mommsen, Storia romana, Ber-

Nei suoi principii erodotiani la storiografia era un giocoso favoleggiare non diverso dall'epica o diverso soltanto per la sua forma prosastica (1), ed anche oggi essa è ancora nella sua natura simile al romanzo, malgrado le sue velleità scientifiche, malgrado i suoi sforzi leali e spesso per lei tormentosi di essere soltanto una testimonianza della storia. Lo storiografo si diversifica dal romanziere soltanto in quanto viene limitato nella sua libertà inventiva dai fatti di cui è generalmente nota un'unica indiscussa versione. Egli non può arbitrariamente contraddire ciò che la maggioranza ha accettato come certo, ma rimane libero alla sua immaginativa di spaziare in tutte le direzioni che non sono vietate da documenti inoppugnabili. Non si esagera dicendo che ogni storiografia è un romanzo a tesi, romanzo, in via eccezionale, ingenuo, ma di regola voluto e premeditato (2).

---

lino 1885, p. 5, ammette che « la fantasia è la madre come di ogni poesia così anche d'ogni storia » e riconosce con ciò la parentela d'ambedue queste attività della mente — confessione notevole da parte d'un erudito che si sforzò molto per far apparire a se stesso e al mondo che la storia è un'attività scientifica. Questa concessione è del resto divenuta un luogo comune degli storiografi, che essi spesse volte ripetono; per es. ancora ultimamente da A. F. Pollard in Factors in Modern history 1907, p. 3: « Non domando scusa di porre la fantasia nella prima fila delle qualità indispensabili a chiunque studi e insegni la storia. L'espressione fantasia comprende in sè fatto e invenzione. Essa significa il dono di rappresentarsi cose non vedute... »

(1) E. Vacherot, La science et la conscience, Paris, 1870, p. 94: « La storia, come la trattano gli scrittori dell'antichità, è opera più di letteratura e di morale che di storia ». P. 96: Alle favolose storie di Tito Livio sulle origini di Roma « per farne un vero poema sul genere dell'Iliade, non mancarono che il genio, la lingua e i canti della Grecia primitiva ». P. 100: « Quinto Curzio volle fare della storia d'Alessandro una specie di poema eroico in fiorente enfatica prosa ». P. 103: « La storia nell'antichità è sempre più o meno epica e drammatica, è un'inestinguibile fonte di piacere e di commozione » ecc.

Quintiliano, De instit. Orat., II 4, dice ingenuamente: « Graecis historicis plerumque poetico similis est licentia ». Non soltanto « Graecis! »

(2) Per un'ulteriore spiegazione e dimostrazione di questo pensiero v. i miei Francesi contemporanei, Berlino 1901, p. 19 e segg.

Parlare di scienza storica, è giocare abusivamente con una definizione il cui valore non può essere mutato ad arbitrio. Nel senso più ristretto, e solo esatto, della parola, la scienza non è altro che la cognizione delle primitive correlazioni dei fenomeni e delle leggi generali della natura, di cui sono l'espressione.

Senza dubbio, in senso più lato, si parla pure di scienze descrittive, le quali — non conoscendosi ancora i legami spirituali intercorrenti fra i fenomeni sensibili — si limitano a determinare questi fenomeni stessi nel modo più esatto possibile, e fors'anche, perchè vengano afferrati e riassunti più facilmente, a coordinarli secondo le loro analogie esteriori. Ma già per questa specie di registrazione e di classificazione di semplici fatti empirici, la denominazione di scienza è stata giudicata come inammissibile, per esempio da Herbert Spencer.

Dunque la storiografia non è una scienza esatta, poichè, se anche la filosofia della storia tenta di dimostrare il rapporto causale che intercorre fra gli avvenimenti e di stabilire le leggi del loro processo e talvolta pretende persino che si creda che essa vi sia riuscita, nonpertanto dinanzi alla critica non possono resistere le teorie da essa escogitate e le dogmatiche asserzioni completamente incomprovate; neppure è scienza descrittiva, perchè ha da fare con eventi trascorsi, che sono sottratti per sempre all'osservazione immediata, all'esame, alla ricerca e che si possono ricostituire soltanto colle tracce da essi lasciate, con documenti e testimonianze umane d'ogni specie, e con criterio soggettivo indovinando, interpretando, deducendo e completando (1). Essa non giunge mai a comprendere e fissare esattamente gli avvenimenti come essi si sono svolti in realtà.

È superfluo sfoderare ancora una volta i banali aneddoti che dimostrano l'impossibilità di trarre dai rapporti di diversi testimoni oculari l'immagine incon-

---

(1) W. v. Humboldt, Sul compito dello storiografo. Memorie della R. Accad. delle Scienze di Berlino degli anni 1820-21. Berlino, 1822, p. 305: « Perciò i fatti della storia sono... poco più che i risultati della tradizione e dell'indagine che si è convenuto di accettare per veri ».

testabilmente sicura d'un avvenimento. Possiamo figurarci che in un avvenire più o meno lontano, metodi più perfezionati di osservazione e di registrazione, forse la più frequente e più larga applicazione del fonografo e della cinematografia, permetteranno di fissare la parte degli avvenimenti accessibili ai sensi con una certezza ed obbiettività che non sopporta contraddizioni. Ma anche allora non si sarà guadagnato molto. Quella parte della storia che si manifesta in avvenimenti sensibili è la più piccola e la meno importante.

La maggiore e principale si svolge nelle anime dell'umanità e si sottrae completamente all'osservazione immediata. Maurenbrecher dichiara essere compito dello storico quello di studiare la psicologia dei personaggi operanti e di scrutarne i moventi e le intenzioni. Si studi egli pure di assolvere questo compito, ma quale garanzia c'è ch'egli lo risolva giusto? L'esame del cuore e dei reni è, secondo la bibbia, privilegio di Dio, e l'avvertimento degli antichi « Conosci te stesso » racchiude in sè il riconoscimento che ciò è oltre modo difficile se non impossibile. Il segreto della personalità è spesso velato financo al proprio occhio rivolto verso l'interno ed è del tutto impenetrabile all'occhio altrui. Chiunque abbia soltanto afferrato l'idea della complicazione della vita psichica negli uomini più altamente differenziati, non avrà mai la pretesa di poter rivelare il corso delle loro idee nascoste e di mettere a nudo le profonde radici dei loro fatti, le quali si diramano nelle profondità del loro carattere, del loro temperamento, del loro istinto, nell'alluvione di tutte le loro esperienze della vita, delle loro inclinazioni, delle loro ripugnanze. La storiografo deve fare della psicologia concreta e questa oggi non è ancora scienza, ma supposizione e presentimento, cioè intuitiva opera poetica, il cui risultato può essere evidente e persuasivo come la caratteristica di una figura nel romanzo e nel dramma, senza per altro offrire la minima garanzia di corrispondere alla realtà. Infatti ogni storiografo fornito di qualche talento concepisce a suo modo tutte le grandi figure del passato e del presente, andando raramente d'accor-

do coi suoi colleghi, e Wallenstein è ben lungi dall'essere il solo il cui ritratto vacilli, e non poco, nella storia. L'esposizione e il giudizio vanno d'accordo per lo più solo quando si tratta di personaggi semileggendari o completamente leggendari, dei quali non si sa quasi nulla o di cui è rimasto il racconto d'un solo scrittore. Ma appena le fonti scorrono più copiose, comincia la confusione e nessuna sagacia critica è in grado di riconoscere la vera fisionomia della materia da esporre dietro le inesattezze, le contraddizioni e le aggiunte soggettive dei testimoni deponenti (1).

Ognuno, che anche solo per poco sia uscito dall'oscurità ed anche sol fuggevolmente abbia occupato l'attenzione dei suoi contemporanei, si meraviglierà altamente dei giudizi causati dal suo aspetto, dal suo essere e dalla sua opera, e delle impressioni che ha fatto personalmente su diversi spiriti.

Più grande è la parte che egli rappresenta, più numerosi sono gli osservatori che vengono a contatto con lui e i presuntuosi che si credono chiamati a dare una opinione su di lui, e di tanto più sorprendente diventa la caricatura del suo ritratto. L'incapacità di quasi tutti gli uomini di vedere e di comprendere giustamente un altro è uguagliata soltanto dalla sfacciata sicumera con cui espongono i loro giudizî incomprensibili, superficiali, troppo spesso odiosamente ingiusti e pazzeschi.

Appena uno storico si azzarda a narrare il presente o il passato appena scomparso, si elevano contro di lui appassionate proteste che non sono tutte ispirate dallo spirito di parte e gli piove addosso una grandine di rettifiche, le quali non hanno tutte le scopo di oscurare la verità che colpirebbe certe vanità e certi interessi. Basti ricordare le agitate proteste provocate dalla storia tedesca di Treitschke e di Sybel, dalla Storia del regno della regina Vittoria di Giustino Mac Carthy e dalla

(1) K. Lamprecht, Vecchi e nuovi indirizzi nella scienza storica. Berlino 1896, p. 18: « La storia delle persone è sempre assai romanzesca, poichè i più intimi momenti si sottraggono alla nostra conoscenza ». Notevole confessione da ritenersi di uno storiografo della cricca.

Storia della guerra di Crimea del Kinglake, dalla Storia della Rivoluzione e dell'Impero di Thiers, dalla Storia della Monarchia di Luglio del Blanc e dalla Storia della terza repubblica di Gabriele Hanotaux (1).

E il peggio è, che la contesa, talvolta selvaggia, non contribuisce quasi mai a chiarire lo stato delle cose, così che alla fine stanno per lo più di contro fra loro asserzioni ed opinioni opposte. Grote, Mommsen, Maspero non scatenano certamente alcuna tempesta di proteste. Tutt'al più spunta malignamente qua e là un'inattesa iscrizione che butta a mare delle pagine e degl'interi capitoli della loro storia. Ma Alcibiade e Temistocle, Mario e Silla, Ramsete e Psammetico tacciono su tutto ciò che si dice di loro. E a ragione. Se però potessero esprimere il loro parere, essi non si riconoscerebbero, come non si riconoscono i viventi, nei quadri in cui vengono dipinti dagli storiografi.

La verità obbiettiva è così inaccessibile alla storiografia come il numero Kantiano alla conoscenza umana. Per gli avvenimenti essa è obbligata a ricorrere a documenti ufficiali, che anche la critica più cauta e più esperta non può sempre liberare dalla loro tendenza di velare i fatti sgradevoli, o a prove indiziarie e a deposizioni di testimoni la cui incertezza è la sola loro cosa certa. Per rappresentare gli uomini essa deve fare della concreta psicologia congetturale che nel migliore dei casi è facile divinazione e supposizione. Il tentativo di

---

(1) Facendo astrazione da articoli polemici pubblicati nei giornali e nelle riviste, si veda fra l'altro: contro il ritratto di Napoleone del Thiers, Barni, Napoléon Ier et son historien, M. Thiers, Paris, 1869. Lanfrey e Taine; contro l'esposizione dell'influenza di Sadowa sul governo francese del Sybel, Emile Olivier, L'empire libéral, tomo VIII: « L'année fatale », Paris, 1906.

Si citi qui solo a mo' d'esempio che Livio per amor patrio non potè menzionare la conquista di Roma per opera di Porsenna, benchè essa gli fosse ben nota e che Grote nella Storia della Grecia, tomo II, p. 216-17 racconta che gli antichi storici inglesi da Hardyng e Monmouth fino a Hollinshed e Milton avevano fatto discendere i re inglesi da Bruto il Troiano e da Giulio Cesare, e quando posteriori investigatori soppressero questa favolosa serie di re, si è loro rimproverata tale rettifica come mancanza d'amor patrio, anzi come un delitto.

comprendere i legami causali degli avvenimenti e di scoprire le leggi del loro decorso è un tasteggiamento spesse volte evidentemente capriccioso e talvolta affatto inconsulto. La storiografia non afferra mai la realtà dei fatti. Non è scienza, ma letteratura, cioè finzione, buona, mediocre o cattiva; una supposizione come le cose possono essere state, magari anche un tentativo di mostrare come avrebbero dovuto essere o di far credere che furono così o così; un punto di vista soggettivo di uomini spesso ma non sempre onesti, deboli, fuorviati, insufficientemente informati, perseguitanti consciamente od inconsciamente certe tendenze, spinti da passioni e da pregiudizi, da simpatie e da antipatie. Carlyle, sebbene egli stesso storiografo, non esita a designare la sua specialità con le espressioni più sprezzanti (1): « Che montagna di morta cenere, di macerie e di ossami rimescola la sgobbante pedanteria nei tempi passati chiamandola storia e filosofia della storia. ... Sembra che tutti i Titani si siano occupati di storiografia. Qui hanno depositato sterili macerie ». Voler parificare la storia alla storiografia sarebbe dunque così banale e inintelligente come identificare gli avvenimenti della natura con le illusioni dei sensi umani.

La storia è qualche cosa di ben diverso dalla storiografia, qualche cosa che sta oltre e al disopra di essa, che era prima di questa, che l'ha fatta sorgere e che penosamente, goffamente cerca di seguire. La storia, nel senso più lato, è l'insieme degli episodi della lotta umana per l'esistenza. Questa definizione non ha invero bisogno di spiegazioni. Essa dice che la storia è il decorso delle piccole e grandi azioni, delle sofferenze, delle illusioni, dei propositi e delle realizzazioni con cui l'uomo si è sforzato di adattarsi alle condizioni naturali e artificiali nelle quali è nato e vive e col cui aiuto egli cerca di soddisfare ai suoi bisogni, ai suoi istinti. Non esiste una differenza sostanziale tra la monotona vita della più oscura e meschina creatura umana e la spettacolosa esi-

---

(1) Carlyle, Past and Present. London, Ward, Lock and Co, senza data, p. 36.

stenza di un conquistatore del mondo; in ambedue agiscono le stesse energie psicofisiche, che sono entrambe determinate dalle stesse leggi naturali. Se la sorte dell'uno non tocca nessun altro che lui in tutto il mondo, se egli può comparire e scomparire senza che altri se ne avveda, mentre i pensieri e le gesta dell'altro agiscono potentemente sulle relazioni di migliaia e di milioni di uomini e li foggiano ad arbitrio, ciò proviene soltanto da una differenza quantitativa, non qualitativa. Gli uomini hanno l'istintivo sentimento dell'identità di tutti gl'individui e dei destini umani, si tratti di quelli che lo storico comprende nel suo campo di studio o di quelli che per lui sono senza importanza e anzi soltanto inventati. Ogni qual volta una descrizione riesce a prospettarci una figura reale o fittizia, grande o piccola, in modo che noi possiamo diventare testimoni esattamente istruiti della sua vita, confidenti dei suoi sentimenti e dei suoi pensieri, delle sue sofferenze e delle sue gioie, questa figura assume nella nostra mente altrettanta importanza quanta ne potrebbe avere qualche eroe della storia universale. Alessandro il grande è forse meno conosciuto ed ammirato di Robinson Crusoè; vi sono generali e ministri che possono invidiare per la gloria postuma lo scolaro errante Tommaso Platter e il cavalier Gianni di Weichingen; Samuele Johnson è immortale non per le sue opere, che non piacciono gran che alla generazione attuale, ma per le fedeli notizie di Boswell che ci introducono in tutti i meandri del suo essere e della sua vita quotidiana, e Giulia, Ofelia, Jane Eyre, Virginia, Manon Lescaut si trovano più vicine allo spirito ed al cuore dei posteri che non lo siano Cleopatra, Agrippina o la regina Anna. Ogni volta che un Wilhelm Meister o un Grüner Heinrich (1) viene osservato, tratto fuori dalla morta gora della specie e raccontato con intensità da un Goethe o da un Goffredo Keller, si forma una figura che rimane altrettanto indimenticabile quanto qualsiasi altra che lo storiografo pone nella sua narrazione. Tutto ciò che è stato ondeg-

(1) Eroe di una novella di Goffredo Keller. (*N. d. T.*)

gia come un'ombra nella memoria degli uomini; verità e finzione si frammischiano fra loro al di sopra di limiti impercettibili; l'azione coercitiva, sia pur quella dell'uomo più potente, sui contemporanei ed i posteri, gli sopravvive raramente nei secoli, mai nei millenni; nel lontano avvenire non può più valere che come una delle innumerevoli cause remote e vicine di ciò che esiste, le quali cause prese, in se stesse, non hanno più alcuna immediata importanza dinamica. Dal momento in cui gli uomini che hanno realmente vissuto ed hanno dato la spinta a formazioni storiche perdono la loro influenza sulle relazioni umane, si cancella la differenza tra essi e gl'individui di media intelligenza privi di attività invadente. Si può anzi dire che questa differenza scompare anche fra essi e le figure foggiate dall'immaginazione poetica, e i primi non hanno per noi maggior importanza delle seconde, forse di meno, se non ci sono stati umanamente avvicinati e resi attraenti come queste mediante mezzi artistici che non hanno nulla di comune con la storia (1).

Ho definito la storia il complesso degli episodi della lotta umana per l'esistenza. Questa definizione implica in sè che l'obbietto della storia deve essere non soltanto l'uomo combattente per la sua esistenza, ma anche il nemico che egli deve incessantemente combattere, cioè anche la natura. Il gioco delle forze cosmiche, tanto nelle loro regolari manifestazioni giornaliere quanto in quelle convulsamente eccezionali, appartiene parimenti alla storia come tutti i moti dell'uomo per adattarsi al mondo e alla vita e per affermarsi contro tutti i poteri. Una moderna storiografia non vuol riconoscere nella storia che forze intellettuali e morali, e concepirle sol-

---

(1) P. Lacombe, De l'histoire considérée comme science. Paris, 1894. Introduction, p. CXII: « Lo storico estetizzante si propone anzitutto di commovere l'animo, sia pure col mezzo della realtà... Ciò che io rimprovero a questi lavori artistici è che essi sono frammisti a racconti e considerazioni che hanno o pretendono di avere carattere scientifico ».

tanto come conflitto, trionfo, sottomissione o vicendevole adattamento di volontà umane, e trascura come insignificanti o tutt'al più sfiora con sguardo fuggevole, come se fossero aneddoti accessori, tutti gli avvenimenti che non si compiono dapprima nella coscienza e nel sentimento degli uomini, prima di manifestarsi in azioni. Essa inclina a guardare con disprezzo i vecchi cronisti (1) che pongono fedelmente sullo stesso piano i cattivi raccolti, terremoti, inondazioni e grandinate, gl'inverni eccessivamente freddi e le torride estati, e l'apparizione delle comete accanto alle guerre, alle incoronazioni dei re e alle morti dei principi, senza attribuire a queste diverse vicende un valore più o meno alto a seconda che erano il risultato della volontà umana o cieche casualità su cui l'uomo non ha alcuna influenza. Questa superbia è fuor di posto. La modestia dei semplici cronisti d'altra volta si addice forse meglio al compito dello storico che non la sicurezza degli odierni cultori di questa attività, i quali decidono sovranamente ciò che è importante e ciò che non lo è nell'eterno fiume delle vicende cosmiche, terrestri ed umane. Avvenimenti puramente naturali, che si compirono totalmente al di fuori della volontà umana, hanno esercitato sulle sorti, non solo di singoli uomini, gruppi e popoli, ma di tutta l'umanità, un'influenza maggiore di tutto ciò che la storiografia considera come essenziale ed importante, come p. es. le fondazioni di stati e di religioni, il sorgere e lo svilupparsi d'istituzioni sociali, i concetti del diritto, le forme della proprietà, le costituzioni e le concezioni del mondo. Se ad un lungo periodo torrido succede un'epoca glaciale di più millenni, tutte le condizioni umane subiscono una trasformazione più profonda di quella che possa effettuare qualsiasi azione

---

(1) Tutti gli storici del rinascimento chiamano la loro storia modestamente « chronica »; così, per non citare che quelli del XVI secolo, Cario, Cluverius, Gamerus, Genebrard, Kupferschmied, Macker e Neander. (Lo stesso dicasi anche delle prime croniche fiorentine di Malespini, di Dino Compagni, dei tre Villani, dei due Velluti ecc.).
(*N. d. T.*)

proveniente da un uomo o da un popolo. Vi sono perfino delle semplici perturbazioni locali che hanno nel tempo e nello spazio, come cause operanti, nuovi ordinamenti nei destini umani, almeno la stessa importanza di ciò che gli uomini possono produrre di propria forza e volontà.

Se l'inabissarsi dell'Atlantide non è favola, ma realtà, non rappresenta esso un fatto che per l'umanità è divenuto più considerevole di qualsiasi formazione statale a cui la storiografia dedica volumi od intere biblioteche? E il distacco geologicamente dimostrato dell'Inghilterra dal continente non ha portato conseguenze politiche più grandi dell'invasione dei Normanni sotto Guglielmo il Conquistatore, conseguenze che migliaia e migliaia di anni non hanno ancora esaurite? Il diluvio universale, di cui novellano le leggende di quasi tutti i popoli, i terremoti che distrussero Lisbona nel 1755, San Francisco nel 1906, Messina nel 1908, gl'incendi che incenerirono Londra nel 1666 e Chicago nel 1874, sono stati più funesti agli uomini che la maggior parte degli assedi, delle battaglie e delle guerre che nelle narrazioni storiche occupano largo spazio. Nulla nel corso della storia giustifica l'opposizione tra il pensiero umano e le forze naturali, tra la volontà umana e il caso. Tener distaccati l'un dall'altro questi due ordini di fattori è capriccio, il volerli distinguere artificio. Il tentativo di fare una selezione tra le forze che determinarono e continuano a determinare le sorti degli uomini, far risaltare le une come essenziali, trascurare le altre come differenti, non è già più storiografia, ma filosofia della storia. Poichè quella si sforza di seguire la storia narrando, mentre questa pretende di afferrare le sue causali concatenazioni e di comprenderne lo spirito. La dualistica filosofia storica, la quale non ammette che siano le stesse forze naturali, le stesse leggi naturali che fanno sprofondare o sorgere nell'oceano isole ed interi continenti e che di singoli uomini fanno altrettanti conquistatori e legislatori, trasformatori e rifonditori d'interi popoli, questa filosofia storica che

vuol seguire soltanto le forze etiche e intellettuali, (1) trascurando le cieche casualità della materia inanimata, cade infallibilmente nell'inconseguenza. Chi può dire ciò che sarebbe avvenuto se l'Armada avesse conquistato l'Inghilterra? Certamente l'Europa avrebbe oggi un altro aspetto. Ciò che ha dato un'altra direzione alla storia europea fu dunque forse la procella che distrusse l'Armada, cioè un semplice caso, certo una forza naturale che non si può in alcun modo qualificare come etica e intellettuale. Come si sarebbe svolta la storia se Grouchy fosse marciato verso Waterloo ed avesse decise a favore di Napoleone le sorti della battaglia che durava ancora nel pomeriggio? Sarebbe stato il semplice caso a decidere o l'azione volontaria di Grouchy? Chi non cerca, per partito preso e senza la possibilità di una ragionevole giustificazione, d'offuscare o di sopprimere del tutto una parte dei fatti, non potrà mai, nel corso degli avvenimenti storici, distinguere quanto è dovuto all'influenza dei fenomeni naturali e quanto invece è portato dalla volontà degli uomini. Se si rimprovera all'ingenuo cronista il suo metodo semplicistico di radunare senza alcuna scelta le notizie del giorno che per quelli lontani nello spazio e nel tempo non significano nulla, si deve anche rammentare al pretenzioso storiografo, che spaccia per scienza le sue ricerche e la sua critica e che cura artisticamente la sua esposizione, che egli introduce negli avvenimenti, scegliendoli, una tendenza ed una filosofia che non sono in essi ma in lui.

Lo storiografo, che, fra i propulsori della storia, considera come importante soltanto la volontà umana, viene colpito dall'obbiezione che si mosse alla teoria di Zola sul romanzo naturalista. Zola pretese di racchiudere tutta la realtà nella sua narrazione. Gli si dimostrò che egli, lavorando in base ad una disposizione ed

(1) Georg Simmel, Die Probleme der Geschichtsphilosophie, Lipsia, 1892, p. 1: « Perchè la storia non sia gioco di marionette, deve essere la storia di processi psichici ». E chi dice a Simmel che noi non siamo le marionette delle forze operanti nella storia? Qui Simmel ammette come dimostrato ciò che appunto si deve dimostrare: cioè, che l'uomo fa la sua storia e che essa non è fatta per il suo tramite dalla natura.

inclinazione soggettiva verso uno scopo soggettivamente ideato, non rapiva che pochi tratti alla realtà, annodandoli arbitrariamente e arbitrariamente spiegandoli. E così anche la storiografia, quando crede di essere maggiormente obbiettiva, non è altro che il romanzo naturalista, « la storia veduta attraverso ad un temperamento (1) » con l'aggravante che la deformazione e la confusione che il temperamento dell'autore fa subire alle linee, riescono assai più funeste al quadro estremamente complesso e complicato della storia che non all'aspetto relativamente semplice d'una vita individuale che forma l'oggetto di studio d'un romanziere.

La storiografia non è una scienza descrittiva, non possedendo essa alcun mezzo per osservare direttamente i fenomeni da descriversi e per fissarli obbiettivamente. Ed ancor meno è scienza esatta, ciò che è dimostrato nel modo più convincente dal fatto che non può assolutamente predire un avvenimento, neanche con approssimativa sicurezza. Ora, ciò che caratterizza una vera scienza, è la facoltà di precisare in antecedenza ciò che deve accadere in date condizioni. E lo può fare perchè è giunta alla conoscenza delle leggi di cui sono espressione i fenomeni; ma le leggi regnano invariabili, domani non altrimenti che oggi e ieri (2). Froude è di parere

---

(1) Questo passo era già scritto da molto quando il prof. Gabriele Monod, in occasione del suo quadragenario come professore di storia all'Ecole des hautes études di Parigi, il 26 maggio 1907 — espresse, in un discorso ai suoi studenti, lo stesso pensiero, quasi con le stesse parole. Egli disse: « Zola ha definito l'arte: la natura veduta attraverso a un temperamento... Anche noi vediamo la realtà storica attraverso a un temperamento. Noi la studiamo come storia; ma se vogliamo destarla a nuova vita, dobbiamo fare, per capirla e rappresentarla, uno sforzo di creazione personale, ed aggiungere l'arte alla scienza. La realtà storica non ci è mai nota nell'incondizionata e precisa verità delle sue infinite complicazioni... Essa è quasi una visione ». Questa simultaneità è curiosa e merita di essere notata.

(2) Hume, (Sect. 2 Part. 2) richiede escatologia da tutte le scienze. Anche St. Simon dice, incidentalmente, che compito della scienza è quello di vedere per prevedere (voir pour prévoir). Condorcet ne è così compreso, che nell'ultimo libro dell'« Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain » intraprende coraggiosamente il tentativo di predire la storia futura

che la storiografia non possa predire l'avvenire perchè la storia è opera della volontà umana, ma questa è libera (1). Il preteso libero arbitrio è però un dogma indimostrabile. Il pensiero strettamente causale che s'interdice qualsiasi divagazione metafisica, può ammettere soltanto che la volontà, che è una forza, poichè ingenera movimento, è, come ogni altra forza, dipendente dalla legge di causalità, e che il libero arbitrio è soltanto un'illusione della coscienza a cui sfuggono i legittimi rapporti fra i motori della volontà e i movimenti volitivi. Ogni azione volontaria è la sola possibile risposta d'un dato organismo a un dato eccitamento in date circostanze. Quando uno degli elementi di questo sistema subisce un mutamento, cioè quando l'eccitamento è di altra specie o di altra intensità, o quando son differenti le circostanze, allora anche la risposta della volontà è un'altra, ma solo allora. D'altra parte, anche tutti gli elementi di questo sistema non sono il risultato del caso o del capriccio, ma costituiscono i ferrei anelli della catena di cause ed effetti che si estende nell'eternità al di là dei limiti della nostra conoscenza. Chi nega ciò, nega la causalità stessa e può magari sostenere che i pianeti si muovono non secondo necessità meccaniche obbedienti a certe leggi, ma a libero arbitrio, e possono a piacimento perseverare nelle usate regole o deviare da esse. La stessa costrizione che mantiene le stelle nelle loro vie, determina anche le azioni e i pensieri degli uomini, e se la storiografia fosse una scienza, come lo è l'astronomia, essa potrebbe predire gli atti degli uomini o almeno quella parte della storia che dipende

---

con la seguente motivazione: « Se l'uomo può con quasi completa sicurezza predire i fenomeni naturali ove ne conosca le leggi, perchè dovrebbe sembrare chimerico rappresentare i probabili destini dell'umanità sulla scorta dei risultati della storia? »

P. J. L. Buchez, Introduction à la science de l'Histoire, 2. ed. Paris, 1842, Libro I, cap. 2 sostiene parimenti, come Condorcet, che la storia può prevedere e predire, e che quindi è una scienza. Peccato che egli abbia spinto la sua modestia tanto oltre da non prevedere nè predire neppure un solo avvenimento.

(1) James Anthony Froude, Short studies on great subjects. Londra, 1867. Vol. I, p. 11.

dalla volontà umana e fors'anco i non meno importanti avvenimenti elementari, come l'astronomia può predire i movimenti dei corpi celesti.

Le sole predizioni che la storiografia può permettersi, senza delirare profeticamente stralunando gli occhi nella demenza, ma volendo essere seria e serena, sono di natura così generale, che non hanno il minimo interesse, perchè annunciano cose che si capiscono da sè. La storiografia può in buona pace profetizzare che qualsiasi istituzione umana, si tratti di stato o di ordine sociale, di diritto o di consuetudine, non sussisterà sempre, ma scomparirà o si modificherà. Questo, noi lo presumiamo o lo sappiamo già. Ma vorremmo sapere quando e come termineranno le istituzioni attuali e ciò che verrà al loro posto, e di ciò la storia non sa darci il benchè minimo cenno di attendibili informazioni. L'astrologo, il chiromante, che ai suoi consultatori ansiosi di scrutare nella notte dell'avvenire, avesse a svelare soltanto che un giorno essi morranno, verrebbe abbandonato anche dai suoi più creduli clienti e considerato come gabbatore e pazzo. Ciò che insomma noi possiamo sapere delle vicende della vita umana, sia dei singoli individui che dei gruppi e delle collettività, sono le generalità determinate dalle più semplici leggi fondamentali biologiche con una necessità che non conosce eccezioni. Ma tutti gli effetti concreti del complicato ingranaggio delle leggi biologiche e cosmiche, di cui essi sono soltanto un caso particolare, si sottraggono completamente alla nostra previsione, avendo noi una troppo deficiente cognizione della natura e della misura delle energie che agiscono sulla vita umana. Paradossalmente si è chiamato lo storiografo un profeta retrospettivo. Questa è una di quelle parole che sembrano autorevoli, ma che in fondo non dicono proprio niente. Se significa qualche cosa, può essere soltanto questo: lo storiografo non è uomo di scienza, bensì un veggente o uno che congettura o indovina, non il futuro, ma il passato, e chi non gli crede, paga.

Se la storia non ha alcun valore come conoscenza positiva, dovrebbe averne, dicono, uno educaivo: *historia*

magistra vitæ. Anche questa è una sentenza che non regge. La storiografia non conosce la realtà della storia, ma soltanto una parte della sua apparenza esteriore; essa si limita a cercare, a presupporre, a congetturare in questo breve campo. Ma è chiaro che chi non sa nulla di sicuro non può insegnare nulla di utile. E se anche la storiografia sapesse, ciò che essa tramanda rimarrebbe senza valore per gli uomini che devono compiere nuove azioni. Poichè ogni momento storico è la risultante delle forze allora agenti e dei loro rapporti quantitativi; ma questa combinazione non si ripete mai esattamente e non può essere mutata artificiosamente. Non serve dunque a nessun vivente il fatto di sapere come il passato abbia agito in una data contingenza; la contingenza non è sempre la medesima, e se taluno volesse imitare l'esempio conosciuto, anzi tutto non sarebbe generalmente in grado di farlo, ma se anche riuscisse in una grossolana ripetizione approssimativa, questa non avrebbe il risultato dell'azione che servì di modello. In verità, nessuna persona, nessuna collettività ha mai agito per considerazioni storiche. Non si prendono decisioni in omaggio al passato, ma per le necessità del presente, e dovunque una maggiore o minore giusta conoscenza della storia giunge ad esercitare un'influenza sulle azioni dei viventi, ciò accade perchè una generazione tramanda ad un'altra un pregiudizio, una simpatia o un'avversione, fiducia o sfiducia, motivi d'orgoglio o d'umiltà, che possono aver avuto ragione di essere quando sorsero, ma hanno cessato d'averla senza che i discendenti se ne siano reso conto. Così la conoscenza del passato produce facilmente l'ignoranza del presente, e le decisioni consigliate da quella conoscenza sono necessariamente fuori luogo, perchè i suoi presupposti non corrispondono più alla realtà. I grandi conquistatori, i fondatori di stati, i legislatori non ebbero mai ciò che si chiama il senso della storia. Fu anzi ciò la condizione della loro grandezza. I loro occhi, non turbati da visioni tradizionali, guardavano limpidi nel presente visibile. Essi esaminavano ciò che questo richiedeva, comportava e offriva di mezzi d'azione e non rivolsero nessun pensiero

a ciò che aveva rimescolato il passato. Per essi la storia non fu mai maestra.

La gran massa dell'umanità non prova infatti il minimo veritiero, vorrei dire organico interesse, nè per la narrazione storica nè per gli avvenimenti storici stessi. Un istinto primordiale spinge gli uomini ad osservare, a investigare, possibilmente a comprendere, la natura che li circonda, e a spiegarsela secondo ragione, con l'ausilio di tutte le cognizioni che stanno a loro disposizione; sentono confusamente, prima d'averlo ancor chiaro nella coscienza, che la conoscenza della natura è il loro miglior mezzo di difesa e di attacco nella lotta per l'esistenza, che sopra la loro ignoranza in questo campo sta nientemeno che la pena di morte e che ogni ampliamento del loro sapere si compensa o si può compensare con una maggiore sicurezza e con il prolungamento, l'arricchimento e l'abbellimento dell'esistenza. Le cognizioni acquistate vengono accuratamente conservate e trasmesse alle generazioni successive come il più prezioso tesoro. È poi anche difficile che vada nuovamente perduto qualche cosa dei fatti naturali, che gli uomini hanno chiaramente riconosciuti, benchè un'immaginazione tendente al misticismo favoleggi di scienze occulte a noi non pervenute degli antichi Egizi, Caldei, Indiani e persino degli Aztechi. Dalla fanciullezza fino alla vecchiaia l'uomo guarda, con sempre eguale tensione, il gigantesco congegno delle forze naturali e la complicata cinematografia delle loro manifestazioni periodiche o isolate. La nobile curiosità che lo spinge a guardare e a comprendere manca soltanto ai deboli di spirito, cioè a quelli che formano delle eccezioni patologiche. Un simile istinto naturale per conoscere il passato umano non esiste. Tutto ciò che è stato lascia del tutto indifferente l'immensa maggioranza degli uomini, anche di quelli inciviliti. Non gli dedicano alcun pensiero. Non si sforzano di ritenerne alcuna parte.

Obbedendo soltanto al loro impulso naturale, non lo conserverebbero durevolmente nella loro propria memoria, nè si darebbero la briga di caricarne quella dei loro discendenti.

Ogni tanto appaiono sui giornali delle comunicazioni concernenti i risultati di esami di storia a cui si sottopongono i soldati, e tutte dimostrano che il popolo generalmente nulla sa od ha soltanto idee vaghe, fantasticamente false dei grandi avvenimenti storici, anche di quelli d'un passato molto prossimo. Ci sono Italiani della generazione d'oggi che non conoscono nè Cavour nè Garibaldi (1). Ci sono dei Tedeschi che non hanno mai udito i nomi di Moltke e di Roon, che prendono Bismarck per un gran generale o sovrano e non hanno alcuna nozione della guerra del 1870; ci sono dei Francesi che non sanno niente di Gambetta e di Thiers, di Sedan e della grande Rivoluzione, e associano al nome di Napoleone le più favolose e più ridicole idee (2). E si tratta, nella maggior parte o in tutti i casi, di giovani svegli, che hanno frequentato per lo meno la scuola elementare, che sanno leggere e scrivere e sono benissimo in grado di istruirsi in qualche modo in ciò che ha per loro attrattiva od utilità. Le esperienze fatte si possono riassumere nel concetto che la memoria dell'uomo mantiene un ricordo veramente vivo degli avvenimenti storici, anche dei maggiori, soltanto fino a che vi sono uomini che vi hanno collaborato o che ne sono stati personalmente toccati, o che ne furono testimoni commossi ed attenti, o che infine ne udirono il racconto da uno di questi collaboratori o spettatori; in una parola: fino a che vi sono uomini che immediatamente o almeno indirettamente hanno vissuto quei fatti. Ciò limita la durata del ricordo tutt'al più a tre generazioni: i contemporanei, la loro figliolanza che ricevette dalla bocca dei genitori la narrazione con la freschezza e la vigoria propria alle cose vedute e vissute, e infine la terza generazione, alla quale, date certe favorevoli condizioni, si racconta ancora intorno al tavolo domestico: « Mio padre diceva... » Ma nella seconda trasmissione il raccon-

(1) Paola Lombroso — Mario Carrara, Nella penombra della civiltà. (Da un'inchiesta sul pensiero del popolo). Torino, 1906 p. 47 e seg.

(2) Roland, L'éducation patriotique du soldat, Paris, 1908; passim.

to è per lo più già così sbiadito, che esercita un'impressione ben piccola, troppo piccola perchè l'uditore si senta spinto da parte sua a trasmetterla ai figli. La durata di tre generazioni dei ricordi può essere addirittura qualificata come una legge che ha il suo fondamento nella natura stessa della memoria umana. Quando non è inferma, la mente lascia venire a galla nella coscienza i latenti sedimenti delle impressioni ricevute solo quando si rieccitano le associazioni ed emozioni che hanno primordialmente accompagnato quelle impressioni. Ma le forti emozioni, le numerose e molteplici associazioni, generalmente, non sono provocate che dalle immediate e personali eccitazioni sensorie susseguite da reazioni della coscienza e della volontà, vale a dire sono cose vissute, non parole semplicemente lette o udite, che devono dapprima essere tradotte in rappresentazioni, traduzione necessaria che spesso non si compie nei pigri e ottusi cervelli della mediocrità. La narrazione tramandataci di un fatto avvenuto, a cui non si collega alcun interesse pratico presente, non sveglia emozioni nè si dirama per le numerose intricate vie d'associazione; essa rimane piuttosto solitaria nella coscienza, si dimentica rapidamente ed ha poca probabilità di rivivervi come ricordo.

La legge delle tre generazioni non vale soltanto per gli avvenimenti locali, di stirpe e di specie, ma anche per la storia familiare, alla quale ogni uomo di qualche levatura dovrebbe pertanto prestare il primo e più grande interesse. Di regola, l'uomo civile, qui non si parla di selvaggi, non sa nulla dei suoi antenati al di là dei nonni. Ciò che si trova oltre le tre generazioni piomba nell'oscurità, anche quando le circostanze di conservazione dei ricordi sono favorevoli, quando cioè la famiglia risiede stabilmente sulla zolla avita, quando la sua vita trascorre nel medesimo quadro locale e tutte le esteriorità, gli edifici, il paesaggio, uomini e cose all'intorno vengono mnemotecnicamente in aiuto ai posteri. Se la famiglia muta soggiorno, le sfugge un passato assai prossimo ancor molto più rapidamente e completamente, perchè non ha più nel suo orizzonte i limiti e i punti

di riferimento a cui quel passato in parte si attaccava. Nel più favorevole dei casi, non si ritiene dei destini dei padri che una debole leggendaria notizia, da cui non si ricava più alcun tratto nettamente riconoscibile. L'uomo erra per la vita in mezzo ad uno stretto cerchio di chiarore che si spegne dopo la sua scomparsa e di cui rimane solo un riflesso sulla retina dei testimoni della sua esistenza. Al di là di quest'anello, tutto è eterna oscurità, costellata tutt'al più da alcuni rari punti luminosi, e ben pochi sentono il bisogno di rischiarare questa oscurità.

Un'eccezione a questa inesorabile regola dell'oblio sembrano fare alcuni grandi giorni commemorativi, che, in ricordo di avvenimenti storici, vengono celebrati annualmente, spesso dopo millenni, da intere popolazioni d'un luogo o d'un paese. Roma festeggia ancor sempre il 21 aprile, giorno fissato con ingenua sicurezza per la fondazione di Roma nel 753 avanti Cristo. Basilea ha ancora, dopo quattro secoli e mezzo, la sua festa di S. Giacomo (26 agosto); Orléans commemora sempre, col 9 maggio, la sua liberazione dagli assedianti inglesi per opera di Giovanna d'Arco (1429); tutta l'Inghilterra, il 5 novembre, ricorda la sventata cospirazione delle polveri di Guy Fawkes, ecc. Il ricordo è però una semplice illusione. La folla ci tiene alla tradizionale fiera, senza darsi gran pensiero della sua ragione di essere. Di centinaia di migliaia di giovani inglesi che giubilando ballano intorno ad un Guy Fawkes e poi lo abbruciano, ce ne sarà forse un centinaio che sanno qualche cosa di più preciso di lui e della sua azione; e sebbene cantino pieni di convinzione

> « *Remember, remember*
> *The fifth of November!* »

essi si troverebbero in grave imbarazzo se dovessero raccontare perchè debbono commemorare quel giorno. Nello scorso secolo venne di moda l'uso di istituire, in correlazione ad una data storica, delle feste nazionali, che la popolazione, volente o nolente, deve festeggiare per-

chè la legge lo prescrive e lo fanno tutte le autorità ed i pubblici stabilimenti.

Così la Germania ha il suo giorno di Sedan, la Francia il 14 luglio, l'Italia la festa dello Statuto ecc. Ma per quanto la festa sia nella maggior parte dei casi tanto giovane, le sue origini si fanno già oscure per il popolo. Il significato della battaglia di Sedan vien regolamentarmente mantenuto nella mente delle scolaresche mediante discorsi dei loro maestri. La precauzione non è superflua, giacchè a molti adulti il nome di Sedan non rammenta più nulla di chiaro. Della presa della Bastiglia non molti sono quelli che ne sanno qualche cosa tra la folla che coscienziosamente celebra la festa nazionale, beve, balla per le strade ed assiste ai fuochi artificiali e alle illuminazioni; e lo Statuto non richiama alla mente di numerosi italiani nessuna determinata idea.

La folla si allieta dei divertimenti in comune; le piace di vederli favoriti od allestiti dalle autorità superiori. Si preoccupa poco o niente affatto della loro motivazione e non vede in essi che la parte saturnale o carnevalesca. Ciò che alla minoranza degli eruditi sembra una commemorazione storica, per la maggioranza, compresi anche quelli forniti di media coltura scolastica, non rappresenta che una festa come tutte le altre, sieno esse ecclesiastiche o laiche. Tutto il passato storico vive soltanto negli scritti, non nella coscienza degli uomini. Solo in questo senso contiene un nocciolo di verità il pretenzioso motto che la « storia è quella parte del ricordo universale che è registrata dalla storiografia ». La storia va per la sua via, sia o non sia registrata, sia essa mantenuta artificialmente nella memoria degli uomini o da essi, come sarebbe naturale, dimenticata. Ma ciò che ne sappiamo, lo dobbiamo certo esclusivamente ai testimoni degli avvenimenti, che non si limitarono alla trasmissione orale del vissuto, ma salvarono dalla disperazione le loro esperienze a mezzo della scrittura e di diverse arti. Senza questi mezzi, i popoli più civili, più ricchi di vita intellettuale e che giunsero al maggiore sviluppo nelle scienze naturali, avrebbero così poca

ricordanza storica come una tribù selvaggia per la quale anche il passato prossimo è una notte eterna d'impenetrabile oscurità.

L'indifferenza, così per dire, organica degli uomini per il passato, per tutto ciò che sta fuori del loro campo sensorio, della loro immediata percezione, è una verità che invano si cercherebbe di negare. Pare che contraddica a ciò l'altra non meno indiscutibile verità, che malgrado tutto è sorta una storiografia che si è straordinariamente sviluppata, prendendo un largo posto nella cultura dei popoli civili, e che la ricerca e la conservazione di tutti i testimoni del passato son diventate oggetto delle cure non solo dei governi, ma anche di molte associazioni e d'innumerevoli singoli individui. Ma la contraddizione è presto spiegata. La cognizione degli avvenimenti storici non corrisponde a una necessità biologica come quella delle vicende naturali e delle loro leggi, ma bensì a un bisogno individuale-psicologico, e cioè sociologico.

Il motivo individuale-psicologico che provocò il sorgere della storiografia e la sua ulteriore cultura è di duplice natura: non è altro che l'effetto di due primordiali qualità dello spirito umano: la curiosità è l'amor proprio.

La curiosità è ne' suoi cominciamenti la brama che il sistema nervoso centrale ha d'impressioni che necessariamente devono emanare dall'ambiente circostante; a misura che l'organismo si sviluppa, si aggiunge a questa istintiva brama, il cui soddisfacimento produce un certo senso di voluttà, una nozione d'utilità: quella di difesa contro i pericoli e quella di facilitare l'acquisto del nutrimento e di altre soddisfazioni organiche. Un'agile curiosità è un vantaggio importante per l'individuo, giacchè lo rischiara nella lotta per l'esistenza. In una differenziazione ancora più alta, la curiosità, che tende direttamente o indirettamente alla pratica utilità per l'individuo, diventa avidità di sapere, che non è più conscia della sua origine in un bisogno funzionale del sistema nervoso centrale e del suo scopo di facilitare la lotta per l'esistenza, e che va alla ricerca di nuove co-

gnizioni e vuol capacitarsi di tutti i fenomeni percepiti, escludendo apparentemente qualsiasi intenzione egoistica (1). Quando la curiosità è salita e si è nobilitata fino a divenire avidità di sapere, l'individuo prova ad ogni lacuna nella cognizione di tutti i fenomeni percepibili nel suo orizzonte e del loro causale concatenamento, un senso di disagio e d'inquietudine, all'incirca come il selvaggio può impaurirsi dinanzi ad una scura caverna difficilmente accessibile nel suo territorio di caccia e temerla come una sinistra minaccia fino a che non si fa animo e la esplora. E non si acqueta fino a che non ha colmato questa lacuna con solidi e sicuri materiali o con un'illusione. L'oscurità del passato tormenta l'individuo avido di sapere; così quella dell'avvenire, la questione delle prime cause lo preoccupa così penosamente come quella delle cause più prossime. Da questo bisogno di conoscere e di sapere sono scaturite tutte le scienze come tutte le superstizioni, e tutti gli altri errori e le altre illusioni ridotte a sistema. La speculazione filosofica si sforzò di avanzare fino alla prima causa e presso la maggior parte degli uomini si appagò della rivelazione teologica, che nulla spiega all'intelletto. La teoria della conoscenza scrutò i più semplici elementi del contenuto della nostra coscienza e cercò di rintracciarne la provenienza. L'uomo volle rischiarare l'oscurità dell'avvenire con predizioni, con la magia e con simili arti che per lungo tempo presso i più sagaci e maturi spiriti della loro generazione passarono come le più ragguardevoli di tutte le scienze umane (2). Si pensi al posto che oc-

---

(1) Hermann Lotze, Mikrokosmus, Idee sulla Storia naturale e sulla Storia dell'umanità. Saggio di antropologia, Lipsia 1864 III Vol. p. 3. Egli vede benissimo l'importanza della curiosità e dice che si ha torto di parlare sprezzantemente dell'inquietudine dell'ordinaria curiosità che « senza sentimento, per la diversa importanza delle questioni, cerca, in ogni grande o piccolo obbietto dell'esperienza, di accontentarsi d'una storia intuitiva del suo nascimento ».

(2) R. Campbell Thompson. Late babylonian letters, London 1907. Lettera del re d'Assiria a Saduna in Borsippe. Gli ordina d'impadronirsi particolarmente delle tavole d'argilla con previsioni guerresche nel tempio di Ezidda. « Se c'è qualche mago

cuparono gli aruspici etruschi e romani nel culto e nella vita dello stato, e gl'interpreti dei sogni, in tempi molto più vicini, alle corti dei sovrani orientali. Visto il grande interesse che gli uomini avevano di essere istruiti sugli avvenimenti venturi, essi sottoponevano i risultati della sedicente arte della predizione a un severo controllo e dovettero presto riconoscere che le sue informazioni erano semplici pappolate senz'ombra di verità. Perciò, già ai tempi antichi, l'augure od aruspice, secondo la testimonianza di Cicerone, era un personaggio ridicolo. Gli uomini capaci di pensare si rassegnarono sospirando all'idea di non poter conoscere alcun mezzo per istruirsi sicuramente in ciò che concerne l'avvenire e rinunciarono alle loro indagini in questo riguardo, come pure a quelle per la scoperta delle cause prime. Mentre soltanto le persone intellettualmente arretrate e le classi popolari incolte di tutti i popoli credono ancora alle diverse forme dell'antica divinazione, come chiromanzia, oniromanzia, cartomanzia, astrologia, fusione del piombo, fondo del caffè ecc., l'irresistibile brama di conoscere l'inconoscibile si manifesta, presso gli uomini colti, solo ancora leggermente e timidamente con l'escatologia, alla quale la filosofia non rinuncia completamente e con la speculazione sull'avvenire. Per questo, anche le « Anticipations » di Well vengono divorate da centinaia di migliaia di lettori, i quali sembra non comprendano che queste speculazioni piacciono loro tanto, solo in quanto esse concordano completamente con le nostre odierne cognizioni e supposizioni, coi nostri presentimenti e desideri, cioè in quanto esse contengono, non il futuro, ma il presente.

La medesima lanterna che venne rivolta verso l'avvenire gettò il suo debole tremolante chiarore anche verso

---

che non ho indicato e di cui tu apprenda, cercalo, prendilo e mandamelo ». Si pensi pure all'importanza che si attribuiva nell'antica Roma ai libri sibillini. Si confrontino poi nel « Prometeo incatenato » di Eschilo i versi 500 e segg. Là dove egli ricorda i benefici portati agli uomini. Prometeo rileva anzitutto d'aver insegnato a interpretare i sogni, a decifrare i segni, a predire l'avvenire con la magia.

l'oscurità del passato. L'avvenire occupò indubbiamente gli uomini prima del passato, poichè la conoscenza di quello aveva per essi un pratico interesse che mancava alla conoscenza di questo. Prima che sorgessero cronisti e storiografi, ci furono dappertutto maghi e indovini, come ancor oggi vi son tribù viventi in istato selvaggio che poco o nulla si curano delle loro tradizioni, ma molto in quella vece di divinazioni. Ma col tempo la brama di sapere che illumina o almeno scruta tutto il cerchio d'oscurità che ci avviluppa, doveva giungere nel suo giro anche a quel segmento dell'ignoto che forma il passato e si sforzò di avere notizie riguardo a questo come riguardo al futuro. Essa meditò sulle questioni che Milton pose in bocca al suo Adamo:

« *How came I thus, how here?* »

A testimonianza del passato stavano a disposizione malsicure ricordanze, confuse e contraddittorie tradizioni e monumenti, come edifici, sculture, sepolcri, arnesi, in tempi ulteriori anche iscrizioni, monete e documenti scritti; ad essi l'immaginazione poteva attaccarsi per colmare senza esitazioni e con la massima arbitrarietà tutte le lacune esistenti. Da tali elementi si svilupparono a poco a poco dei racconti coerenti in cui pochissimo di sicuro e qualche cosa in più di verosimile e d'inventato (1) si mescola e si fonde assieme a moltissime cose solamente possibili o del tutto inventate, che non solo l'uditore, ma anche il narratore stesso finisce per perdere il senso delle ineguaglianze della sua favola e non ne vede più le giunture.

Presso la maggior parte degli uomini il senso critico

---

(1) Guglielmo Humboldt, Sul compito dello storiografo; Abh, der kyl. Akademie der Wissenschaften zur Berlin, anni 1820-21. Berlino 1822. Dice quasi ingenuamente: « L'accaduto è soltanto in parte visibile al mondo fisico; il resto deve essere sentito, dischiuso, indovinato... Può sembrare pericoloso di far toccare anche in un sol punto i campi dello storico e del poeta. Ma l'attività d'ambedue è innegabilmente affine ».

è assai scarsamente sviluppato. Essi, non hanno la capacità, ma soltanto il desiderio di discernere il vero dall'illusorio. Ogni opinione attendibile viene credulamente accettata senza domandare dimostrazioni e senza esaminarne la solidità. Ad una dichiarazione si oppone sfiducia, dubbio o risoluta negazione sol quando essa contraddice troppo rudemente a quanto si conosce e specialmente quando lede sentimenti ed interessi. Ma quando una narrazione non urta contro l'evidente impossibilità, essa scorre liscia e acquista nella coscienza dell'uditore il valore di realtà. Come la teologia istruiva gli uomini sulle cause prime del meccanismo universale e la taumaturgia sui misteri dell'avvenire, così la storiografia spiega gli enigmi del passato. Essa è, in fondo, come le altre due, costretta ad appagare con mezzi inadeguati la brama di conoscenza dello spirito umano. Ancor oggi la maggior parte degli uomini non dubitano delle teorie teologiche sull'origine del mondo, perchè essi, astrazion fatta della curiosità, non hanno alcun immediato interesse personale a non essere illusi circa le cause prime, ed ogni spiegazione a questo riguardo può soddisfare la loro indifferenza. La credenza nelle profezie rimase scossa, presso la maggior parte degli uomini capaci di pensare, quando si vide che esse non si avveravano. In quella vece, oggi sono ancora pochissimi quelli che vedono che la storiografia è parimenti per la massima parte campata in aria, un indovinare, un congetturare, un desiderio, una brama mascherata come la teologia e la divinazione, e ciò avviene perchè non appaiono spesso fatti che dimostrano la falsità della narrazione storica e perchè per i viventi è praticamente affatto insignificante che l'eterno immutabile passato venga rappresentato in un modo piuttosto che in un altro.

Se gli uomini avessero lo stesso interesse alla conoscenza della prima causa come a quella del prossimo avvenire, la teologia sarebbe già da lungo tempo sorpassata, parimenti come la storia naturale di Plinio, la biologia d'Aristotele e la cosmologia di Tolomeo. Se la conoscenza del passato avesse per essi lo stesso valore

pratico di quella del futuro, essi avrebbero da moltissimo tempo compreso che la storiografia non trasmette quella in modo più sicuro che l'astrologia e la chiromanzia trasmettano questa, talchè lo storico, che si definisce un profeta retrospettivo (1), si giudica proprio giustamente, poichè la sua credibilità è eguale a quella dell'indovino che vuol far credere di poter svelare l'avvenire.

La curiosità dell'uomo chiede informazioni sul passato e la storiografia pretende di dargliele. Essa offre un racconto ben legato e di esso si accontentano gli uomini perchè non hanno motivo di controllarne la verità. Vi trovano grande piacere, da una parte, perchè esso appaga formalmente un desiderio impetuoso, e dall'altra, perchè è straordinariamente divertente ed emozionante. La gioia del favoleggiare è innata nell'uomo. Gli piace udir parlare di pittoreschi e melodrammatici avvenimenti, di fatti straordinari che eccedono la comune esperienza, di uomini insoliti, delle loro gesta e dei loro destini. La narrazione storica è ricca di tragedie, di drammi, di commedie di carattere e d'intrighi e di romanzi d'avventure. Ma la tensione che essa desta è puramente estetica. In fondo non differisce da quella che si prova leggendo o udendo le Mille e una notte. Solo che, la storiografia, di fronte alle fiabe di cui prese il posto, ha questo di piccante, che cerca di convincere che i fatti si sono realmente svolti come essa ce li racconta.

Come secondo motivo del sorgere della storiografia, dopo che la curiosità si è a poco a poco sviluppata in desiderio di sapere, ho indicato l'amor proprio. Ad ogni uomo pare importante ciò che fa e meritevole d'essere sottratto all'oblio ciò che gli accade. L'omerico Nestore che esalta gli uomini ed i fatti incomparabili della sua giovinezza a cui la nuova generazione non ha nulla da contrapporre, è un tipo costante presso i selvaggi e presso gli uomini civili, presso l'uomo preistorico e presso i nostri contemporanei. L'uomo si compiace special-

---

(1) Il vocabolo è coniato da Sainte-Beuve e si riferisce a Bossuet.

mente di rispecchiarsi in fortunati atti di forza e di coraggio e vuol esser veduto permanentemente nella posa eroica di vincitore e di trionfatore. Ciò solletica non soltanto il suo amor proprio, ma ha per lui anche un valore pratico, perchè il prestigio guerresco ha in ogni tempo fruttato onori e privilegi al suo possessore. Il selvaggio scrive sulle sue armi con intaccature o con strisce colorate il numero dei nemici da lui uccisi. L'indiano dipinge sul lato esteriore del suo wigwam i combattimenti sostenuti vittoriosamente e porta alla cintola gli scalpi dei vinti, e l'attenzione della tribù vigila severamente perchè il suo trofeo guerresco non contenga più penne di aquila di quanti guerrieri ha abbattuti. Queste intaccature, queste strisce, le penne d'aquila, gli scalpi e le pitture sono i primi documenti storici, senza valore per il genere umano, ma lusinghieri per colui del quale testimoniano le gesta che essi mantengono nella memoria dei contemporanei e dei discendenti, e sono in generale preziosi per la sua famiglia ed i suoi pronipoti. Per i capi, per i principi la gloria è uno strumento d'autorità. L'ammirazione e il timore dei sudditi o dei partigiani agevola loro il mantenimento della loro supremazia, risparmiando la necessità di sostenerla continuamente con la forza. Perciò si circondano di cantori che magnificano le loro gesta, come lo attestano i greci della mitologica epoca eroica, i bellicosi re germani e scandinavi, i conquistatori normanni. I poeti mercenari, i bardi e gli scaldi che esaltano l'eroismo del loro protettore e de' suoi antenati, sono i precursori dell'istoriografia ufficiale che persegue uno scopo, come i piacevoli narratori di avvenimenti notevoli e straordinari alla Erodoto sono gli antenati della libera letteratura storica, senza tendenze e bastante a se stessa, dato che essa esista.

Come la semplice curiosità nel corso dello sviluppo intellettuale si approfondisce e si estende, così anche lo stimolante amor proprio si forma una percezione cosciente del complesso dei propri interessi e un sistema per difenderli ed attuarli contro interessi stranieri ed opposti. Nelle primordiali e semplici condizioni delle

tribù selvagge o semiselvagge, al guerriero basta inebriarsi nel ricordo delle sue gesta, fare col loro racconto una lusinghiera impressione sui suoi compagni e di agevolarne la conservazione nella memoria mediante mezzi mnemotecnici, come disegni, segnali e la ritmica lingua della poesia, che è più impressionante ed anche più facile a ritenersi. A misura che l'orda o la tribù si sviluppa in popolo dandosi forme politiche fisse, e col sorgere nel nuovo stato di un sovrano, di una classe che reclama per sè de' privilegi e li esercita senza riguardi, la tradizione acquista per i detentori del potere la massima importanza pratica. Essendo la loro eccezionale presenza alla testa del governo il risultato di qualche fatto insolito, essi hanno l'evidente interesse vitale di tener sempre sveglio il ricordo di questo fatto, d'impressionare con esso l'immaginazione della moltitudine, di ispirarle timore, ammirazione, superstiziosa venerazione, di suscitare insomma tutti i sentimenti favorevoli al loro mantenimento e possibilmente all'elevazione della loro autorità.

I documenti storici più antichi sono iscrizioni e sculture nei templi, nei palagi, nelle fortezze e sui sepolcri di re, dove si glorificano le loro guerre e le loro vittorie e si enumerano le battaglie vinte, le città conquistate, i nemici massacrati o fatti prigioni, i popoli assoggettati, i possedimenti e le ricchezze d'ogni specie. È quasi il solo contenuto degli scritti dei monumenti egiziani ed assiri di carattere storico a noi pervenuti. Chi aveva un pratico interesse a preservare dall'oblio i fatti di cui essi narravano? Solamente i re da essi lodati e i loro discendenti, gli eredi della loro potenza. Per tutti gli altri era indifferente, sarebbe anzi stato piuttosto vantaggioso lasciar sprofondare il loro ricordo nella notte del passato.

Lo stesso movente che spinse i conquistatori, i grandi guerrieri, i fondatori di dinastie e gli eredi della loro potenza a trasmettere ai posteri con vanitose rappresentazioni d'ogni specie, immagini, iscrizioni, segni ecc., la conoscenza delle loro gesta, indusse anche ogni altro usufruttuario di qualche grande o piccolo privilegio a

conservare ciò che poteva servire a giustificare questo privilegio, a conservarlo, e occorrendo, ad inventarlo. Si può sostenere che fino ad un passato poco lontano non si eresse alcun monumento da servire disinteressatamente alla conoscenza di notevoli avvenimenti, ma che ogni notazione e fissazione d'un avvenimento dovette favorire un dato interesse privato. I conventi e i vescovati avevano i loro cartulari in cui spesso si mescolavano documenti falsi a quelli autentici, le famiglie nobili i loro archivi, le città, le comunità, le corporazioni avevano i loro capitolari e le loro concessioni giuridiche, e tutte queste tavole, pergamene e carte non avevano lo scopo di fornire dei materiali positivi a una scienza, ma di assicurare dei privilegi a singole persone od a gruppi di persone.

Ogni istituzione trae la sua origine da un bisogno. Persino la conquista, il brigantaggio organizzato, il governo assassino e sanguinario d'un re del Dahomey sono mezzi per appagare le brame di una forte personalità che s'inebria nella sovranità despotica e nella distruzione. I fondatori d'istituzioni non hanno bisogno di appoggiarsi alla storia. Trovano la loro giustificazione nelle loro necessità organiche, il loro titolo giuridico nella loro volontà e nella forza di poter agire secondo questa necessità. Ma queste si cambiano mentre permangono le istituzioni create sotto il loro impulso. Viene un momento in cui queste non si possono nè reggere per forza propria nè difendere con chiari argomenti ragionevoli. Allora quelli che ne traggono giovamento invocano la storia, alla quale tocca in sorte il compito di intimorire la critica, di scoraggiare i tentativi di attacco, di sostenere l'interiore crollante con l'armatura esterna e coi bastioni fatti di formole solenni e venerabili.

L'evoluzione di tutte le istituzioni che Goethe riassunse esaurientemente nel verso eterno: « La ragione diventa demenza, il beneficio un tormento », Chateaubriand l'ha esposta in una proposizione analoga: « Ogni istituzione ha tre tappe: utilità, privilegio, abuso ». Quando cessa l'utilità, rimangono pur sempre gli usufruttuari e gli abusatori, e questi accennano al passa-

to con misteriosi espressivi gesti sacerdotali, ogni qual volta il presente chiede loro un'incomoda resa di conti. Gli esempi non mancano, basti dunque citarne qui uno solo.

La nobiltà era, in principio, verso il nono secolo, una classe di uomini forti e bellicosi che si erano incaricati di mantenere l'ordine nel loro territorio e di difendere la vita e la proprietà della popolazione contro le rapine e gli assassinî; in ricompensa di ciò, richiesero l'incondizionato assoggettamento dei loro valvassori e si appropriarono a piacimento dei loro averi (1). Più tardi, una sola autorità, quella del re, assunse l'assicurazione della pace pubblica; un esercito permanente, la polizia, un'amministrazione stabilmente organizzata e la gestione della giustizia soddisfecero tutti i compiti che altra volta incombevano ai capostipiti della classe nobile; questa non prestò più servigi di sorta, ma non cedette nessuno dei vantaggi che gli antenati si erano assicurati in risarcimento delle fatiche e dei pericoli dei loro continui combattimenti. Se infine, alla vigilia della grande Rivoluzione, Beaumarchais nelle « Nozze di Figaro » le scagliò in faccia il dileggio « Vi siete presa la fatica di nascere », la classe nobile non potè replicare nulla, potè solamente mostrare le sue antiche pergamene con i venerandi sigilli che dovevano dar fondamento alla loro pretesa di vivere parassiticamente sul corpo del popolo. I contadini francesi compirono, senza saperlo, un atto simbolico quando dopo l'esplosione della rivoluzione, nell'assalto dei castelli, saccheggiarono anzitutto gli archivi ed arsero i documenti. Essi riconobbero che questi ingialliti testimoni d'un passato ormai morto nutrivano

---

(1) H. Taine, Les origines de la France contemporaine. L'ancien régime. Paris 1887, p. 10: « Il nobile è allora il valoroso, l'uomo forte, pratico delle armi, che alla testa d'una truppa, invece di fuggire e di pagare il riscatto, offre il proprio petto, tien fronte e protegge con la spada una parte del paese. Per far questo, non ha mestieri di antenati; non gli occorre che il coraggio; è egli stesso un antenato; si è troppo lieti dell'attuale beneficio che egli presta per brontolare sul suo titolo ».

ancora come viventi radici l'albero della feudalità e che non potevano annientare questo se non distruggendo quelli.

Il senso della storia si trova naturalmente presso tutti quelli che traggono giovamento dal rispetto della tradizione; presso tutti gli altri, esso è un prodotto artificiale dell'educazione e della cultura. Un sovrano che esercita diritti creati un tempo per propria forza da un vigoroso antenato, una nobiltà che possiede ricchezze, onori e potenza, la cui origine parimenti deriva da un passato vicino o lontano, i rappresentanti dei numerosi e molteplici interessi che si aggruppano intorno ad una dinastia o ad una classe sociale dominante, hanno perfettamente ragione di ricordare sempre le loro origini, di magnificarle, di rappresentare come suprema consacrazione d'ogni istituzione il fatto di essere radicata nel passato. Corrisponde al loro interesse, ed essi hanno il mezzo di inculcare il loro modo di vedere alla folla che viene oppressa, umiliata e danneggiata dalla tradizione. I poteri dominanti determinano l'ordinamento didattico delle scuole, le condizioni degli esami, la valorizzazione ufficiale dei servigi intellettuali prestati, essi fondano e mantengono cattedre, danno autorità e prestigio alle accademie e alle società scientifiche, distribuiscono stipendi, promuovono esplorazioni, le favoriscono con contributi pecuniari ed incoraggiamenti d'altra specie, ed in questo modo sta completamente in loro mano di fare della conoscenza della storia il più importante elemento della cultura generale e di assicurare alla storiografia un grado particolarmente alto nelle manifestazioni dell'ingegno e della scienza. Ma le idee dell'uomo sull'importanza di un'occupazione e di un sapere si formano in base al valore di cui godono nello stato e nella società, vale a dire presso i potenti e i maggiorenti, e non secondo il loro valore positivo e secondo la loro utilità per la vita e le comodità dell'individuo.

Il senso della storia educato artificialmente si compone, del resto, di diversi principali elementi intellettuali. Noi distinguiamo in esso, accanto all'effetto del prestigio che esercita la classe dirigente, il cui modo di pen-

sare viene considerato dai dominati come elevato e degno d'essere imitato, noi distinguiamo la debolezza di giudizio, che è poco atta ad esercitare una critica indipendente e ragionevole sui fatti, e la pigrizia intellettuale, che si accomoda al mondo come corre. Con queste qualità del pensiero umano si spiega che anche la maggioranza che non ricava alcun utile da qualche istituzione esistente, che anzi ne soffre, sente pertanto di stimarla perchè è antica, riconoscendo che la sua provenienza da un tempo remoto è giustificazione sufficiente della sua ulteriore sussistenza. Da ciò proviene che energici uomini del presente, che tutto hanno da guadagnare a ponderare, comparare ed apprezzare soltanto ciò che è reale e vivo, e tutto da perdere se stimano di più e anzi soltanto ciò che è passato e ricordo, vanno superbi di possedere il senso della storia, cioè di anteporre il passato al presente, ciò che è morto a ciò che è vivo, e si vergognerebbero se fossero accusati di non possedere questo senso in grado sufficiente. Data la straordinaria utilità che questo modo di pensare ha per tutti gli eredi di privilegi trasmessi, è naturale che essi pongano ogni impegno a mantenere l'idea che il possesso del senso storico è un alto pregio, e che ne considerano la mancanza come qualche cosa d'umiliante, per lo meno un'imperfezione, una debolezza mentale; se non come segno di predisposizione alla delinquenza, certo come un indice di volgarità.

Questa è l'importanza pratica dello studio del passato e del suo sproporzionato apprezzamento. Ma sarebbe parzialità disconoscere che la narrazione storica esercita una grande attrazione per ragioni estetiche e psicologiche. I suoi racconti sono interessanti e divertenti. Lo sguardo in nebulosi tempi lontani ha una forte attrattiva sull'immaginazione ed eccita gradevolmente in ogni spirito umano la sonnecchiante tendenza al misticismo. Ciò che è semi velato sveglia la voglia di svelarlo, ciò che è maceria suscita il desiderio della ricostruzione; ciò che è scomparso adesca al tentativo dell'evocazione, ciò che non è chiaro dà luogo ad enigmi che attendono soluzione. In una parola: si può poetica-

mente sognare con le pallide visioni che sorgono misteriose dal crepuscolo del profondo passato.

Un'ultima attrattiva della narrazione storica è che essa soddisfa la logica, rendendo comprensibili e spiegando in modo persuasivo con la scoperta delle loro origini certe istituzioni, usanze e tradizioni che oggi sono incomprensibili, come le assurdità, le bassezze, le ingiustizie contro cui si ribella la ragione del presente, furono al loro sorgere comprensibili, ben fondate e se non giuste nel senso astratto, perfettamente corrispondenti alle condizioni di quei tempi. La narrazione storica difende con zelo ed eloquentemente ciò che esiste, ed ottiene anche l'assoluzione o le circostanze attenuanti per ciò che meriterebbe completa condanna. Questo successo non è danneggiato neppure dal fatto che l'avvocato ha costruito la sua difesa sul fondamento assai malsicuro di una deficiente conoscenza dei fatti, d'invenzioni arbitrarie e di interpretazioni non vagliate dalla critica. Tutte queste cause spiegano l'assidua cura di cui godono l'investigazione storica e la storiografia presso tutti i popoli civili, malgrado la loro completa futilità come guide della vita e a dispetto delle troppo meschine e malsicure conclusioni che esse stesse possono fornire riguardo a un passato prossimo e a più forte ragione riguardo ad un passato remoto.

Riassumo ciò che credo di avere dimostrato.

La storia non si identifica con la storiografia e si lascia cogliere da questa soltanto in minima parte. La storiografia si affibbia a torto il nome di scienza; non lo è: nè descrittiva, perchè non è sicura dei fatti che pretende di raccogliere e di fissare (1), nè esplicativa, perchè nulla sa delle leggi e delle causali correlazioni

---

(1) Naturalmente essa conosce in parte i più grossolani avvenimenti esteriori; sa che a Maratona, sui campi di Châlons, a Lützen, a Sadowa ci furono delle battaglie, che Cesare, Carlomagno, Napoleone I hanno vissuto, e simili; ma (P. Lacombe, op. cit. p. X) « a che serve la semplice cognizione dei nudi fatti? Che utilità c'è per noi di sapere... che un macedone di nome Alessandro ha battuto i Persi nel luogo tale e tale, nell'anno tale e tale... quando non se ne trae in fondo una verità o una emozione? »

dei fatti nella vita dell'umanità (1). Essa non procaccia alcuna conoscenza, non facilita alla specie l'adattamento alle condizioni di vita date dalla natura, e non le è di alcun aiuto nella lotta per l'esistenza. Non corrisponde ad alcun bisogno naturale dello spirito umano o corrisponde tutt'al più a quello generale di vedere un po' rischiarata la circostante oscurità, ed anche questo bisogno non lo appaga in modo formale, poichè le immagini che mostra sul nero sfondo del passato, non sono vedute reali, ma proiezioni di percezioni soggettive. Persino il ricordo dei più grandi avvenimenti cessa, tutt'al più dopo tre generazioni, di essere un elemento della coscienza vivente dei posteri, anche di quelli che vi sarebbero più interessati, e vien mantenuto soltanto ancora dai libri, che per la grande maggioranza degli uomini sono lettera morta. Questo ricordo talora si trasformava un tempo presso popoli meno civili in un nocciolo di leggende fantastiche che rimasero patrimonio comune, non per questo nocciolo di verità, ma per le loro attrattive favolose. Ai nostri giorni probabilmente esso non si conserverebbe neppure sotto questa forma, perchè, nei popoli intellettualmente più elevati, intristisce la tendenza delle formazioni mitologiche, e in seguito all'abitudine di affidarsi allo scritto, la memoria viene coltivata meno. Se malgrado tutto la storiografia è generalmente in auge, ciò accade perchè essa appaga il diletto dell'uomo per le favole, la sua viva compartecipazione estetica ai destini umani, alle avventure, agli aneddoti, siano essi veri o inventati. Il senso della storia è

---

(1) Giorgio Simmel (op. cit. p. 43) sostiene invero che la scienza storica « deve descrivere ciò che è realmente accaduto (non lo può, come ho dimostrato), ma non occorre che s'inoltri fino alle leggi del fatto storico », ma poche pagine dopo si contraddice egli stesso, esponendo ben giustamente: « Se noi non ponessimo un senso ed un'intenzione dietro al fatto esteriore, un sentimento dietro al divenire esteriore d'un fatto, non ci sarebbe più storia; soltanto l'interpretazione le conferisce significato ». Ma l'interpretazione è arbitraria e puramente soggettiva, cioè il contrario della scienza; ciò che dunque, secondo Simmel, dà dapprima occasione al sorgere della storia (più esattamente storiografia) la sopprime in pari tempo come scienza.

un prodotto artificiale dei dominatori, che se ne servono per circondare ciò che esiste, e che solo a loro riesce vantaggioso, di un fascino mistico-poetico, per scusare gli abusi magnificandone le origini, per spiegare certe istituzioni, che in principio forse erano razionali, ma son da gran tempo divenute assurde e inutili, per ottenere col risveglio dell'ossequio una tolleranza fatta metà di delicatezza e metà di paura; il senso della storia ha insomma lo scopo pratico di esercitare sul presente, con l'aiuto del passato, ricatto o inganno.

———

II.

LA TRADIZIONALE FILOSOFIA DELLA STORIA

Solo in un primitivo grado della loro evoluzione gli uomini si occupano di ciò che è stato prima di loro, se pure se ne curano; ma subito dopo cercano di comprendere perchè e come ciò è stato. I fatti più o meno accertati, più o meno credibili non li soddisfano più completamente; essi vogliono comprenderne la concatenazione causale; però si rifiutano di ammettere che i fatti avvenuti siano un effetto del caso e cercano una legge che li determini e che ne sia l'espressione visibile. I narratori del passato tentarono di appagare questa aspirazione, che essi stessi provavano, innalzandosi dalla semplice cronaca degli avvenimenti alla storiografia prammatica, derivando questi avvenimenti gli uni dagli altri, spiegandoli e facendoli apparire come dipendenti gli uni dagli altri. Come fosse, in quasi tutti i casi, arbitraria questa concatenazione e questa interpretazione, come si trovasse sotto l'influenza dei sentimenti e dei giudizi soggettivi del narratore, si è già dimostrato nel capitolo precedente con alcuni esempi che si potrebbero facilmente moltiplicare. Ma anche con la storiografia prammatica la sete umana di conoscere non potè acquetarsi. Essa offre apparentemente una spiegazione di singoli avvenimenti, ma non sente il passato nel suo complesso, di cui le descrizioni dello storiografo non sono che una parte. Gli uomini, prima di pensarlo chiaramente, sentirono in modo confuso che la vita dell'uma-

nità è un solo e unico processo in cui le vicende concrete, che formano l'oggetto della storiografia, si incidono come tratti staccati. Sentirono perciò il bisogno di elevarsi dall'aritmetica all'algebra, dagli atti di una data personalità o di un gruppo di uomini alla formola generale racchiudente in sè il corso legittimo di tutte le azioni umane e progredirono dalla narrazione degli avvenimenti esattamente determinati nello spazio e nel tempo, cioè dalla storiografia propriamente detta, alla filosofia della storia.

Non occorre scavare a fondo per giungere alle fonti della filosofia della storia. « Ci dispiace, come giustamente osserva Lacombe (1), di essere, sia individualmente che socialmente, il gioco del caso ». In altre parole: noi pensiamo alle cause e la nostra ragione non si acqueta fino a che non abbia trovato per ogni fenomeno avvertito una causa apparentemente sufficiente, corrispondente allo stato delle sue cognizioni, che senza sforzo si lascia adattare nel complesso delle sue idee e de' suoi giudizi correnti e che non li contraddice troppo violentemente. Spesso si sostiene, e lo si ripete senza controllarlo, che la filosofia della storia — denominazione e cosa — risale a Voltaire (2). È un errore che Baudrillart (3) aveva già rettificato mostrando che Jean Bodin, due secoli prima di Voltaire, aveva esposto con perfetta conoscenza di causa una filosofia della storia. Ma sembra gli sia sfuggito, o almeno non ne fa cenno, che persino la denominazione di filosofia della storia appare per la prima volta in Bodin. Poichè questi osserva incidentalmente che si « può chiamare l'ebreo Filone un filosofo della storia » (4).

---

(1) P. Lacombe, op. cit. p. 23.

(2) R. Rocholl, La filosofia della storia. Esposizione e critica degli esperimenti per la sua costruzione. Gottinga, 1878, p. 66. Ivi Rocholl indica Bagebot come sua fonte, che ha trovato la denominazione in Voltaire (nell'edizione parigina del 1832).

(3) Baudrillart, Jean Bodin et son temps. Paris, 1853.

(4) J. Bodinos, Methodus ad facilem historiarum cognitionem. Amstelaedami, sumptibus Joannis Ravensteiny, 1650. Caput X, « De historicorum ordine et collectione », p. 398. « ... Philonis Judei qui Philosophistoricus appellari potest... ».

La filosofia della storia è il saggio d'una spiegazione razionale degli eventi storici. Essa si sforza di scoprire in essi la legge dominante e di trovare nel loro decorso una disposizione che porti nel passato un ordine concordante con le regole della logica umana, che illumini il presente e irradi qualche chiarore sull'avvenire. Lo spirito umano difficilmente potrebbe imporsi un problema più degno di questo. Ma alla sua soluzione si è proceduto finora con i mezzi più insufficienti e col metodo più errato.

Ogni filosofia della storia presuppone necessariamente nella storia il dominio d'una legge.

Anche il caso sarebbe una legge; pertanto, se il caso dovesse essere considerato come la legge della storia, allora la filosofia della storia, già al primo passo, sarebbe giunta al suo termine. Dopo aver stabilito che nelle vicissitudini dell'umanità regna soltanto il cieco caso senza regole, non le rimarrebbe più altro da fare. Avrebbe assolto il suo compito scrivendo un grande zero alla fine del conto. Ma finora nessun filosofo della storia di qualche importanza ha voluto saperne. Ognuno mosse senz'altro dalla premessa che l'intera vita dell'umanità, che si manifesta nella storia, debba avere un senso ragionevole, e si diede soltanto premura di scoprire e di esprimere questo senso. Quasi nessuno ha ritenuto necessario esaminare scientificamente come egli sia venuto ad una tale premessa e se questa sia giustificata.

Il postulato secondo cui la storia, cioè la vita dell'umanità, debba avere un senso comprensibile all'uomo, non è in fondo altro che antropomorfismo. L'uomo acquista, con l'osservazione su se stesso, l'esperienza che egli ad ogni azione cosciente e voluta pensa a qualche cosa e vuol raggiungere uno scopo. Egli non può figurarsi nell'uomo un'azione incosciente, non voluta, inutile, a meno che non sia in istato d'ubbriachezza, di sonnambulismo, di demenza. Egli generalizza questa esperienza soggettiva e l'applica a fenomeni dai quali essa non venne tratta e ai quali non si riferisce. Egli considera la vita umana nella sua interezza come un'azione permanente e si domanda che cosa significhi, come se

essa fosse il risultato della riflessione e della volontà umana, come se fosse una visita pomeridiana o un viaggio di piacere e non la conseguenza di un concorso di forze che lavorano al di fuori della coscienza e della volontà umana. Continuando in questa via, egli assimila tutta l'umanità all'uomo individuale, il divenire, essere e fare di essa alla condotta individuale, e come non esita a domandare dinanzi ad un'azione del singolo individuo « Che cosa vuole mai? » così si crede autorizzato, anche dinanzi al corso della storia, di porre la domanda: « Che cosa vuole mai l'umanità? »

Egli non scorge quali supposizioni arbitrarie e non dimostrate racchiude in sè questa domanda. Essa presuppone che gli avvenimenti che formano la trama della storia, si compiano per raggiungere uno scopo prestabilito. Ma l'azione tendente a uno scopo è solo allora concepibile quando venga diretta da un'idea e da una volontà, che vedono chiaro lo scopo e che hanno le loro ragioni per cercar di raggiungerlo.

In quale coscienza si elabora l'idea dello scopo dell'attività storica dell'umanità? In quale coscienza la volontà dà impulso a quest'attività? Certo non nella coscienza dell'uomo. Poichè nè il più grande nè il più piccolo, nè il conquistatore che distrugge imperi e ne crea di nuovi e che passa sopra tre continenti massacrando, devastando e mettendo tutto a fuoco e a sangue, o l'inventore che rende utilizzabile per lo spirito umano una nuova forza naturale e pone la civiltà sopra altre basi, nè il lavoratore, che nella sua ristretta attività appaga i bisogni della sua sussistenza creando i mezzi di conservazione della propria esistenza e dell'esistenza della massa, non ha mai pensato ad alcun altro scopo del suo agire che al soddisfacimento di un desiderio prepotentemente sentito. La correlazione che passa tra i suoi atti e il corso della vita complessiva dell'umanità è ignota alla sua coscienza e non può guidarlo, nè egli sa tener conto delle ulteriori conseguenze e dei lontani effetti non avendone nessuna idea. D'altra parte anche i più grandi fatti compiuti dagl'individui e anche da popoli interi, di cui la storia serbò ricordanza, la distruzione

dell'Impero Persiano per opera di Alessandro il grande, la conquista della Gallia fatta da Cesare, la conversione dei pagani al cristianesimo per opera dell'apostolo Paolo, la scoperta dell'America di Colombo non hanno ciascuna volta toccato che una parte dell'umanità e sono passati accanto alla sua grande maggioranza senza lasciarvi traccia. Non hanno influito sui suoi destini o solo dopo lungo spazio di tempo e indirettamente; sarebbe dunque autoritario il cercarvi e peggio ancora il trovarvi un senso qualunque rivolto verso il corso di tutta la storia umana.

La coscienza di nessuna persona attiva non elabora dunque la rappresentazione di uno scopo razionale delle azioni umane nè fa alcuno sforzo volontario per realizzarla. Ci sono personalità storiche che vengono vantate come lungimiranti e delle quali son noti gli ampi, estesi programmi ed i testamenti politici. Enrico IV di Francia sognò gli Stati Uniti d'Europa; Richelieu ha posto alla politica della Francia come limite immutabile un secolo e mezzo per combattere e indebolire la potenza degli Asburgo ispano-tedeschi; Federico il Grande ha lasciato insegnamenti di grande portata ai suoi successori. Se questi od altri uomini avessero avuto una chiara visione di un altro scopo dell'attività politica anzi che quello d'un immediato vantaggio per la loro dinastia o per il loro paese, l'avrebbero certamente espresso come avrebbero espresso le loro vedute sulla direzione da darsi alla politica del loro paese, per la propria utilità e il proprio profitto. Allora avremmo dati sicuri su le vie e gli scopi dell'evoluzione umana e non saremmo ridotti a ricorrere alle argute supposizioni ed alle temerarie asserzioni dei filosofi della storia, che non intervengono mai operando nella storia, ma che pertanto conoscono esattamente le intenzioni degli uomini d'azione che questi stessi ignorano.

Credo d'aver dimostrato che l'idea d'uno scopo nell'attività storica dell'umanità non si elabora nella coscienza di chi agisce e che un tale scopo non è voluto

da lui. Volendo ora stabilire che questa attività ha un senso razionale e mira ad uno scopo, si dovrebbe cercare un'altra coscienza che conosca e si immagini lo scopo e procuri di raggiungerlo con fattiva volontà. Questa coscienza potrebbe esistere soltanto al di fuori dell'umanità. Dovrebbe avere la sua sede in uno spirito che pensa, che elabora idee, capace di volere e che si serva dell'umanità come il bifolco si serve dei buoi che tirano il suo aratro, senza sapere per quale motivo e per quale scopo. Ma questo spirito, che pensa e vuole al di là e al di sopra dell'umanità sarebbe Dio. La filosofia della storia, volendo condurre alla vera conoscenza, doveva, dal corso della storia, ricavare la prova che esso implica un'intenzione e costringe, poichè questa intenzione non ha sede nella coscienza, ad ammettere un Dio che coscientemente ispira e guida l'incosciente attività degli uomini. Ma essa battè il cammino opposto. Essa sostiene a priori l'esistenza di Dio e la pone nella storia come postulato teleologico la cui realtà, dopo questo artificio, non ha più bisogno di dimostrare coi fatti della storia, potendo riferirsi al Dio da essa ammesso e postulato.

La filosofia della storia non si accorse a tutta prima quale problema sollevava con la questione concernente il senso delle azioni dell'umanità. Le accadde come a Thor con il corno che Loki astutamente gli porse e che egli invano si sforzava di vuotare, non essendosi accorto che il corno era collegato all'oceano che egli si accingeva a bere fino all'ultima goccia.

L'umanità è una parte dell'universo intero, i suoi destini sono inscritti in esso e dipendono da esso. Ci fu un mondo prima dell'umanità, ce ne sarà un altro dopo. Se l'esistenza dell'umanità deve avere uno scopo, lo deve avere anche l'esistenza dell'universo; poichè il sorgere e il futuro scomparire dell'umanità è un piccolo episodio nel processo eterno del sorgere e scomparire dei sistemi solari e dei pianeti animati, ed è inammissibile che l'episodio di un processo abbia un senso quando questo processo stesso non ne ha nessuno. Se la vita e le trasformazioni dell'universo non sono che un

tumulto caotico di eterna energia senza fine e senza scopo concepibile da mente umana, è palesemente vano ricercare fine e scopo dell'esistenza umana e in generale della vita, la quale si manifesta in un certo momento dell'evoluzione della materia da nebulosa primitiva in corpo solido celeste, si mantiene per un certo tempo ed è poi condannata a scomparire quando la materia da corpo solido celeste ritorna ad essere la nebulosa primitiva. Infatti la filosofia della storia osa anche sollevare il velo del gran mistero dell'esistenza universale e si sforza di afferrarlo per il lembo che le è più prossimamente raggiungibile, quello che ricopre la vita storica dell'umanità. Se riuscisse a dimostrare sicuramente che l'evoluzione dell'umanità sulla terra tende a un fine razionale e a mostrare questo fine razionale nel prolungamento della linea lungo la quale si muove l'umanità nel corso della storia, allora si avrebbe un sicuro punto d'appoggio per gettare più ampi sprazzi di luce nell'eternità. Il fine razionale dell'evoluzione dell'umanità ci condurrebbe per semplice conseguenza logica ad un fine razionale dell'universo e noi avremmo allora una soddisfacente risposta alla domanda: a che serve l'energia che lampeggia eternamente attraverso il cosmo? perchè si arrotondano gl'infiniti circoli del sorgere e sparire dei corpi celesti? perchè si desta vita e coscienza nel cosmo? qual è il senso di tutto lo spettacolo dell'universo? La filosofia della storia, che apparentemente non vuol derivare la teologia che dall'attività umana, intraprende in realtà di risolvere l'enigma dell'universo e vi si accinge con lo stesso metodo con cui l'umanità nei primordi del suo pensiero cercava di appagare la brama di conoscere. Quando l'intelletto umano cominciò a volersi spiegare i fenomeni della natura, si accontentò ben presto di compiacenti invenzioni che gli vennero in mente per analogia. Il mondo circostante doveva essere stato fatto da un artista inconcepibilmente intelligente e potente, alla stessa guisa come gli utensili di pietra, le armi, i vestiti, le capanne erano opera di abili uomini. Nel lampo e nel tuono, nello scrosciar della procella invernale, nel terremoto, nel-

l'eruzione dei vulcani si manifestava l'ira d'un potente guerriero che minacciava gli uomini di morte e di rovina, come gli altri nemici, uomini e bestie, ai quali erano abituati. Ogni religione primitiva è sorta in parte dal bisogno di dare ai fenomeni del mondo circostante un senso intelligibile e una causa comprensibile. Dove mancano cognizioni sicure viene in soccorso l'immaginazione. Quando lo spirito umano non ha ancora imparato a osservare pazientemente i fatti con attenzione severamente disciplinata e a trarne giudizi circospetti, esso si lascia andare a comode concezioni stravaganti. Prima delle ipotesi che vengono continuamente esaminate alla luce della realtà, esso inventa fiabe i cui elementi si compongono delle sue esperienze collegate arbitrariamente e generalizzate senza alcun fondamento critico. Egli si oppone ad ogni rettifica di queste fiabe, perchè la rettifica disturberebbe sgradevolmente una comoda abitudine mentale. La stessa mitomania che nel fenomeno universale introdusse gli dei formati a immagine e somiglianza degli uomini, introduce in tutta la storia universale un concetto di scopo razionale per sottrarre lo spirito umano all'orrore dell'impossibilità di comprendere. Una filosofia della storia che cerchi d'interpretare la storia con preconcetti non è un gioco, come Simmel (1) chiama « la speculazione metafisica sulla storia », ma teologia, come giustamente osserva Trezza (2). L'ipotesi degli dei o di un Dio dispensò gli uomini dal cercare ulteriori spiegazioni. Dio è una risposta a tutto, la soluzione di ogni enigma, l'uscita da ogni difficoltà. Il cominciamento di tutte le cose? Dio. Lo scopo di ogni essere? Il riconoscimento e l'adorazione di Dio. Il senso della vita umana? Una preparazione all'eterno culto divino. La filosofia della storia illumina le tenebre che pretende di rischiarare colla fiaccola

---

(1) Giorgio Simmel, I problemi della filosofia della storia, Lipsia, 1892 p. 105.

(2) G. Trezza, La critica moderna: « Non esiste ancora la filosofia della storia, non essendolo la filosofia teologica che v'introduce lo schema d'una provvidenza divina o una norma che le è completamente estranea ».

della religione. Essa decreta che Dio guida il corso della storia. Le azioni degli uomini hanno uno scopo fissato da Dio. Questo scopo è di superare il male, per giungere al bene, alla virtù, alla giustizia e alla saggezza. I popoli sono forme attraverso le quali deve passare l'umanità per innalzarsi con regolare ascensione ad una libertà, ad una moralità sempre più elevata. Ecco all'incirca quanto con unzione insegna l'attuale filosofia della storia, senza degnare d'uno sguardo gl'innumerevoli fatti i quali dimostrano che la sua dogmatica altro non è che vacuo cianciare.

Per un Lingard che onestamente ammette che « la storia è un quadro delle sofferenze che alcuni uomini con le loro passioni accumulano su tutti », abbiamo dieci Bancroft che gridano stralunati: « La storia è un poema divino che le interpolazioni umane non possono contraffare ». Guglielmo Humboldt dichiara: « Lo storico deve credere ad un governo universale ». Per Schelling « la storia nel suo complesso è una continua, a poco a poco svolgentesi, rivelazione dell'assoluto ». Krause predica pieno di sicurezza: « La storia descrive una rivelazione di Dio nel tempo » e Bunsen esprime il pensiero fondamentale della sua filosofia della storia già nel titolo della sua opera « Dio nella storia ». « È a un dipresso quello che dice anche il parroco, solo un tantino con altre parole » (1). Ma il parroco dà come fonte della sua saggezza una rivelazione divina, mentre i filosofi della storia pretendono di aver tratto il loro giudizio dalle osservazioni dei fatti storici. Ma vedete come si comportano tutti quanti di fronte a questi fatti. Essi li trattano come fa il giardiniere d'un parco francese con le siepi di tasso. Le frastagliano, le alterano, le sfigurano fino a che abbiano preso la forma che volevano dar loro. Si accostano alla storia col preconcetto che essa annunci il governo teleologico di Dio, sopprimono o non vedono tutto ciò che non conferma questo preconcetto o che addirittura lo contraddice, e portano arbitrariamente e per forza altri elementi in una figura

---

(1) *Faust* di Goethe.

che si adatta al loro piano. I teologi che si occupano di filosofia della storia, sono quelli che procedono più onestamente. Essi si volgono senza ambagi alla fede e ciò li dispensa dalla necessità di convincere l'intelletto critico. Essi enunciano delle affermazioni e con un versetto della bibbia mettono trionfalmente a posto l'eretico che osa contraddirli. Chi è tanto empio da dubitare perfino dell'autorità della bibbia, è dannato, ed essi possono tutt'al più pregare per la salvezza dell'anima sua. Il primo ed il più illustre di questa specie di filosofi della storia è Sant'Agostino che nella sua opera principale « De Civitate Dei » ha intrapreso di scoprire e di rappresentare il senso di tutta la storia umana. Ci sono due regni: il divino e il terrestre. « Il regno di Dio è quello al quale aspiriamo di giungere e del quale speriamo di diventar cittadini con l'amore che ci ha infuso il suo fondatore. A questo fondatore del regno divino i cittadini del regno terrestre preferiscono i loro idoli » (1). Il regno divino è dunque quello dei devoti e dei fedeli, il regno terrestre quello dei pagani e degli eretici. « Così i due regni hanno creato due specie differenti di amore: cioè il terrestre ha creato l'amor proprio che giunge fino al disprezzo di Dio, mentre il celeste ha creato l'amore in Dio che va sino al disprezzo di se stesso » (2).

« Non possiamo assicurare che ai tempi di Arfassale il genere umano fosse già stornato dall'adorazione del vero Dio, ma quando l'orgoglio umano con perversa spavalderia non si peritò d'innalzare una torre fino al cielo, comparve il regno, cioè la società dei malvagi » (3). « Un presentimento del regno di Dio lo vediamo manifestarsi al tempo del patriarca Abramo, ove si comincia a percepirlo più chiaramente » (4). Il regno di Dio fu completamente rivelato all'uomo colla venuta di Gesù Cristo. Ostinatamente, ma anche sempre impotentemente, il regno terrestre, che serve Satana e gli angeli ribelli a Dio, combatte contro il regno di Dio, e alla consuma-

(1) De Civitale Dei, XI, 1.
(2) De Civ. Dei, XIV, 28.
(3) De Civ. Dei, XVI, 10.
(4) De Civ. Dei, XVI, 12.

zione dei secoli questo vincerà definitivamente il regno terrestre, il numero dei santi prestabilito da Dio sarà completato e dopo l'eliminazione del male dalla terra l'intera umanità sarà ammessa a comunicare pienamente con Dio. La vita dell'umanità dura sulla terra sette giorni divini di mille anni ciascuno. Il primo giorno va dalla creazione d'Adamo fino al diluvio universale, il secondo dal diluvio ad Abramo, il terzo da Abramo a Davide, il quarto da Davide fino alla prigionia degli Ebrei in Babilonia; il quinto da questa prigionia fino alla venuta di Cristo. L'umanità vive nel sesto giorno da Cristo in poi. Alla fine di questo sesto giorno avrà luogo il giudizio universale e la risurrezione dei morti; comincerà il settimo giorno, il giorno della pace divina, il sabbato che non ha mai fine (1). Sant'Agostino non va troppo per il sottile con il suo sistema cronologico. Il terzo giorno non conta mille anni precisi, ma soltanto quattordici generazioni, che dopo l'epoca dei patriarchi divennero più brevi di quello che non lo fossero prima, da Adamo fino al diluvio e fino ad Abramo. Sant'Agostino ha poi anche l'accortezza di osservare che anch'egli non può garantire la durata del sesto giorno. Palesemente non voleva che dopo seicento anni (egli scriveva il suo libro sul regno di Dio verso l'anno quattrocento) si potesse stabilire se il suo conto tornava e se allo scadere del millennio veniva il giudizio universale. Il sesto giorno è « nullo generationum numero metienda »; il sesto giorno non è misurabile col numero delle generazioni perchè nella sacra scrittura sta scritto: « Non est vestrum scire tempora quae pater posuit in sua potestate »; non è cosa vostra conoscere il termine che il padre ha fissato nella sua onnipotenza. Ciò non ha impedito alla cristianità di attendere nell'anno 1000 la fine del mondo, cioè la fine del sesto giorno e l'avvento del sabbato nel senso di Sant'Agostino. Però quando la terribile data attesa con mortali angoscie passò senza che nulla accadesse di particolare, la riputazione dei profeti che secondo Sant'Agostino avevano fissato

(1) De Civ. Dei, XXII, 30.

l'alba del sabbato divino nell'anno 1000 non ne soffrì per nulla affatto. La vera fede non si lascia traviare da fatti che ne dimostrano l'assurdità; non tien conto di essi o dà loro un'altra interpretazione.

La filosofia della storia del vescovo d'Ippona si muove in un campo che la critica razionale non può toccare. Chi potrebbe voler esaminare seriamente la veridicità di certe asserzioni dogmatiche, come quella di Satana che si è ribellato a Dio, dei sette giorni universali, della risurrezione e del giudizio universale alla sera del sesto giorno? Sant'Agostino ha ideato una pia fiaba e la porta intorno con devozione senza darsi pensiero della sua veridicità. La sua unica fonte è la bibbia. Egli ne accetta alla lettera ogni parola. Considera Adamo, i suoi figli e discendenti, Noè e Abramo come personaggi storici. Crede ai 969 anni di vita di Matusalemme. Il suo modo di pensare, la sua logica si possono valutare da passi come questo: « La più grande delle cose visibili è il mondo; Dio è la più grande delle invisibili. Che il mondo esiste, lo vediamo; che Dio esiste, lo crediamo. Ma che Dio ha fatto il mondo lo crediamo ancor più sicuramente che Dio stesso. Dove lo abbiamo udito? In nessun luogo meglio che nelle sacre scritture, dove il suo profeta ha detto: Al principio Dio creò il cielo e la terra » (1).

Un versetto biblico è per lui una prova dell'esistenza di Dio e gli spiega a sufficienza l'origine dell'universo. La sola storia antica che abbia importanza per lui, anzi la sola che esista, è quella del popolo ebreo. Egli passa indifferente accanto al passato di tutto il resto dell'umanità. Il racconto dei vangeli su Cristo è per lui verità storica sacrosanta. La venuta di Cristo, di cui i più grandi popoli della terra nulla seppero e che alla maggior parte dei contemporanei sul teatro stesso della sua azione parve un avvenimento così insignificante da non rimanerne alcuna irrefragabile testimonianza contemporanea, è per lui il più grande avvenimento della storia, anzi il suo unico contenuto essenziale. Il fiorire e

(1) De Civ. Dei, XI 4.

decadere dei popoli, il sorgere e scomparire degl'imperi, le lotte per il potere e per la dominazione nelle collettività, l'apparizione e le mutazioni delle pubbliche istituzioni gli sono del tutto indifferenti ove non le possa mettere in correlazione con la preparazione, la propaganda, la lotta e la vittoria del cristianesimo. Che cosa sono le migrazioni dei popoli, le guerre, le rivoluzioni? Perchè arrestarsi a considerarle, a chiedere delle loro cause e dei loro effetti, a cercare una legge nel loro decorso? Tutto ciò non ha importanza. Da una parte sono i fedeli che credono in Gesù, dall'altra i servi del diavolo che non ne vogliono sapere; i due campi si combatteranno con irreconciliabile accanimento fino alla consumazione dei secoli, poi verrà il giudizio universale che terminerà santamente con la vittoria del regno di Dio sopra Satana e i suoi accoliti.

Ecco la filosofia della storia di Sant'Agostino. Essa è un'appendice della bibbia e del catechismo. Ha le sue radici nella rivelazione e disdegna le dimostrazioni terrene. Non sta a ragionare con l'intelligenza, perchè chi la mette in dubbio o la nega è un eretico e merita soltanto il trattamento che la chiesa prescrive in questo caso. Si comprende che il medioevo seguì devotamente il corso delle idee del vescovo d'Ippona, e si lasciò edificare dalla sua interpretazione della storia. Ciò che si comprende di meno, è che Sant'Agostino fino ai tempi moderni abbia servito di guida agli storiografi e ai filosofi della storia. Bossuet condivide completamente il punto di vista del suo collega africano, ciò che da parte d'un vescovo della chiesa romana non può certo arrecare stupore. Anch'egli divide la storia in sette epoche, pur limitandole altrimenti. Per il vescovo di Meaux la terza epoca va fino a Mosè, la quarta fino a Salomone e alla costruzione del primo tempio, la quinta fino al ritorno degli Ebrei da Babilonia, la sesta fino alla nascita di Gesù, la settima fino al giudizio universale. Le prime due parti del suo « Discours sur l'histoire universelle » trattano soltanto della storia del popolo d'Israele, con un fuggitivo sguardo sui popoli con i quali esso venne a contatto e che esercitarono qualche influenza sulle sue

sorti. È solo nella terza parte, che è anche la più breve, che si parla un po' più estesamente anche dei grandi imperi asiatici, dei popoli classici e dell'Europa occidentale fino a Carlomagno, epperò Bossuet crede di doversi scusare con queste parole: « Questi imperi hanno per lo più una necessaria connessione con la storia del popolo di Dio. Dio si è servito degli Assiri e dei Babilonesi per castigare questo popolo, dei Persi per rimetterlo in piedi, di Alessandro e dei suoi primi successori per proteggerlo, di Antioco Epifane e dei suoi successori per metterlo alla prova, dei Romani per sostenere la sua libertà contro i re assiri, che ne volevano la distruzione. Gli Ebrei durarono sotto il potere dei Romani stessi fino a Gesù Cristo. Quando essi non lo riconobbero e lo crocifissero, gli stessi Romani offrirono inconsapevolmente la mano alla vendetta divina ed esterminarono questo popolo ingrato. Dio, che aveva deliberato di adunare contemporaneamente tutti i popoli in una nuova collettività sociale, ha anzitutto riunito i paesi e i mari sotto questo stesso impero. Le relazioni fra tanti popoli diversi, dapprima stranieri gli uni agli altri, poi riuniti sotto la dominazione romana, furono uno dei mezzi più potenti di cui si servì la provvidenza per aprire le vie al vangelo » (1).

Non può recar sorpresa che gli storiografi Ekkehard, Beda, Isidoro da Siviglia ed anche Bossuet si siano attenuti alle sette giornate del mondo di Sant'Agostino e ai quattro imperi universali del profeta Daniele. Ma si può ben restare meravigliati che le idee di Bossuet vengano tuttora sostenute con solenne serietà. Giovanni von Müller dichiara ancora con indubitabile fermezza: « Gesù Cristo è la chiave di volta della storia universale ». Quasi con le stesse parole, Schelling dice: « Il cristianesimo è il centro e la chiave d'ogni storia ». Fichte, secondo il suo solito, è più vago e più mistico; ma se ben si comprende la sua predizione alla fine dei « Tratti fondamentali dell'epoca presente », egli prevede, come

---

(1) Bossuet, Discours sur l'Histoire universelle à Mgr. le Dauphin. III Parte, I capitolo.

fine della storia, la realizzazione del cristianesimo secondo l'evangelo di San Giovanni, il regno di Dio in terra, un regno dello spirito e dell'amore. Egli non invoca neppure la bibbia come i filosofi ecclesiastici della storia. Egli attinge i suoi lumi unicamente nelle profondità della sua propria anima. « Il filosofo che si occupa della storia, come filosofo segue a priori il continuo filo dell'ordinamento universale che gli sta chiaro dinanzi senza il soccorso della storia, e, se se ne serve, non è già per trarne qualche dimostrazione, poichè le sue proposizioni sono già dimostrate antecedentemente e indipendentemente dalla storia (1). Una filosofia della storia, che prescinde affatto dalla storia per esporne con infallibile certezza lo scopo e il senso, è infatti il più insuperabile acrobatismo della ginnastica mentale.

Non si nega che un giocoliere provvisto di abile dialettica e che non abbia scrupoli ad affastellare forzatamente insieme cose che si contraddicono, non possa dare una narrazione storica in cui tutti gli avvenimenti si riferiscano a Cristo e siano determinati dal cristianesimo. Ma colla medesima sottile speciosa sofisticheria si potrebbe anche dimostrare che tutta la storia universale fino al 1492 preparò la scoperta dell'America e che essa di poi fu dominata da questo avvenimento, o se si ha voglia di fare uno scherzo più grossolano ancora, che il senso della storia e il suo visibile fine sta nel gioco dello *scat* (2), i cui precedenti sono le guerre dei Persi, la decadenza dell'impero romano, la caduta della monarchia spagnola nei due mondi, la guerra dei Trent'anni, la Rivoluzione francese e la campagna del 1870. In linea generale si può riferire la storia universale a qualsiasi fatto, ordinando ed esponendo gli avvenimenti conformemente ad uno scopo desiderato, sorpassando sugli uni ed annettendo agli altri un'importanza che non hanno mai avuta.

---

(1) J. G. Fichte, Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. Sämmtliche Werke, edito da J. H. Fichte. Berlino, 1846, Vol. 7, p. 139.

(2) Gioco di carte molto in voga in Germania.

Voltaire (1) ride della concezione storica di Bossuet; ciò non toglie però che il « Discours sur l'histoire universelle » venga letto ancor oggi nelle scuole medie di Francia come libro classico. Roberto Flint, l'autore della migliore opera sulla letteratura storico-filosofica dei principali popoli d'Europa, fa timide riserve a riguardo della filosofia della storia di Sant'Agostino, di Orosio, di Bossuet e dei loro discepoli, « la cui dottrina sull'esistenza non è appoggiata da prove sufficienti, ma trova la sua prima causa nella potenza e nella saggezza della provvidenza ». Ma egli cade nello stesso dogmatismo quando alcune linee più giù dice: « L'ultimo e il massimo trionfo della filosofia della storia sarà, in realtà, la piena dimostrazione della provvidenza, la scoperta addotta con metodo scientifico del piano divino che riunisce e accorda in un cosmo l'apparente caos dei fatti umani contenuti nella storia » (2). Non è possibile dichiararsi più apertamente partigiani delle concezioni deduttive aprioristiche. Quando uno cerca veramente la conoscenza e la verità, allora egli osserva senza preconcetti le questioni di fatto, e se le azioni umane gli sembrano un caos, nota con dispiacere che le vede come un caos e che non vi può scoprire nè ordine nè senso. Flint procede altrimenti. Egli è anticipatamente persuaso che ci deve essere una provvidenza e un piano divino nella storia. Da dove gli viene questa persuasione? Non dalla storia, poichè questa gli appare come un caos. Dunque soltanto dalla sua propria immaginazione arbitrariamente inventiva, dai suoi desideri, dalle sue aspirazioni. Con la sua persuasione soggettiva bell'e fatta, egli si accosta alla storia; quello che vi vede contraddice rudemente la sua convinzione. Non vede nessun piano, nessuna provvidenza, ma un caos. Chinandosi dinanzi alla verità, rinuncia egli forse alla sua convinzione dimostrata falsa dall'esame? Niente affatto. Egli persevera in essa e attende con sicurezza che i fatti si adattino alla sua

---

(1) Voltaire, Essai sur les moeurs et l'esprit des nations. Oeuvres complètes, Paris, 1853, Cap. III, p. 73, col. 1.

(2) Robert Flint, The Philosophy of History in France and Germany. Edinburgh and London, 1874, p. 22.

convinzione. Di fronte a ciò, è preferibile la coraggiosa conclusione di Fichte il quale annuncia superbamente che egli si forma la sua opinione della storia senza gettare uno sguardo sulla storia, e che è sacro dovere e obbligo della storia di accomodarsi alla sua opinione.

Quelli che nella storia vogliono assolutamente vedere un piano divino e che vogliono da essa trarre le laudi dell'onnisciente Dio di bontà, che la chiamano con Schelling (1) una « rivelazione di Dio » e « un'epopea composta nello spirito di Dio », urtano contro una difficoltà che mette alcuni di loro in un terribile imbarazzo, quella cioè che risulta dall'esistenza del male nel mondo, il quale non si può certamente negare perchè è troppo palese. La storia mostra loro una ininterrotta catena di guerre e di conquiste, di tirannidi e di sollevazioni, di fortunate astuzie, di tradimenti coronati, di virtù perseguitate e di diritti violati. E ciò dovrebbe essere espressamente voluto e disposto da un morale governo universale? Un Dio di bontà accumulerebbe a bella posta tutte queste atrocità sopra gli uomini? Ci son dei filosofi che a cuor leggero si accontentano di questa spiegazione: che le sofferenze sono da una parte causate per colpa degli uomini e vengono loro imposte come ben meritato castigo, e da un'altra parte ordinate dalla provvidenza come mezzo di disciplina e di salvamento per provarli, per purificarli e per renderli degni dell'eterna grazia di Dio. I pensatori più profondi non la prendono così alla leggera. Leibnitz impiega la sua voluminosa « Teodicea » a mostrare che nel migliore di tutti i mondi tutto è regolato nel modo migliore e che tutti i fenomeni del mondo sono armonicamente ordinati in una disposizione divina universale. Nulla

---

(1) Fr. W. J. v. Schelling. Sämmtliche Werke, Stuttgart und Augsburg 1860. 6° T. p. 57: « La storia è un poema dettato nello spirito di Dio; le sue due parti principali sono: una, quella che rappresenta l'uscita dell'umanità dal suo centro fino alla più alta lontananza, l'altra, quella che rappresenta il ritorno. Quella parte è come l'Iliade, questa l'Odissea della storia... La grande meta del complessivo fenomeno universale si esprime in questo modo nella storia! »

mostra così chiaramente quanto sia raro il senso del ridicolo presso l'uomo quanto il fatto che nessuno finora ha rilevato l'enorme comicità della « Teodicea ». Invero Voltaire nel suo « Candide » si prende gioco con insuperabile arguzia dell'ottimismo di Leibnitz, ma pare che egli stesso non veda quanto sia strano e buffo che un mortale senta il bisogno di fare una vigorosa difesa di Dio, nella quale si dà la massima pena e usa tutta la sua abilità avvocatesca per assolvere il suo cliente da tutte le incolpazioni mosse contro di lui o per lo meno per fargli concedere le circostanze attenuanti.

Rocholl (1) divide i filosofi della storia in « teologi », che considerano la storia come opera di Dio, in « umani » che la ritengono opera dell'uomo, e in « naturalisti-materialisti » che la ritengono opera della natura. Non mi occuperò più oltre dei filosofi teologici della storia. Per comprendere il corso della storia, essi si cucinano la spiegazione che c'è un governo del mondo, una provvidenza, che Dio ebbe uno scopo con la creazione della terra e dell'umanità e che egli conduce questa, senza che essa se ne avveda, per vie stranamente tortuose verso lo scopo da lui prestabilito. Se si domandano le prove agli autori di queste elucubrazioni, essi additano la bibbia. Essi non cercano più una cosmogonia in questo libro, nè oppongono più alle scienze naturali la storia della creazione com'è esposta nella genesi. Ma credono di trovare ancor sempre nella bibbia la chiave della storia e si comportano di fronte alla vita dell'umanità come gli scolastici del medioevo facevano coi fenomeni della natura: ignoranti, ciechi, arbitrari nelle interpretazioni, inetti o non disposti ad osservare i fatti, chiudendo intenzionalmente gli occhi davanti a tutto ciò che contraddice le loro affermazioni.

Ma poco costrutto ricava anche dai filosofi « umani » della storia chi da loro attende conclusioni obbiettive e non della fraseologia soggettiva. In fondo non si differenziano dai teologi, poichè anch'essi ammettono senza eccezione un piano universale e uno scopo razionale

(1) R. Rocholl, op. cit. p. 1.

della storia, senza addurre per questa opinione una sola prova che possa resistere ad una critica imparziale. Gode di particolare estimazione Giambattista Vico che generalmente si considera come il primo filosofo della storia non teologico. Goethe, Giovanni Müller, Fr. A. Wolff lo tenevano in grande considerazione. Nella prefazione alla Filosofia della Storia di Hegel (1), Edoardo Gans dice: « Di veri filosofi della storia non ve n'è che quattro: Vico, Herder, Fr. v. Schlegel e Hegel ». Vico, il primo dei « veri filosofi della storia » crede in effetto d'aver fatto una scoperta perchè intitola il suo libro « scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni » (2) e intraprende l'insegnamento dei suoi principii. Questi principii della sua nuova scienza sono « Provvidenza divina, moderazione di passioni co' matrimoni ed immortalità dell'anime umane con le sepolture » (3). La storia non può insegnare di credere ad una provvidenza divina. Dov'era questa provvidenza quando fece della Grecia una preda dei rozzi Romani, quando permise la distruzione dell'antica civiltà con l'invasione dei barbari, quando consegnò l'anglosassone Inghilterra d'Araldo ai filibustieri normanni, quando lasciò devastare l'Europa dai Mongoli di Gengis-Khan e dalla peste nera, quando indulse al duca d'Alba i fatti dei Paesi-Bassi, quando sopportò l'assassinio di Enrico IV sotto il pugnale di Ravaillac, quando inflisse alla Germania la guerra dei Trent'anni, quando nel 1849 si schierò dalla parte degli oppressori contro la libertà? Questa lista potrebbe essere prolungata quasi all'infinito. Se nei casi suaccennati c'è stata una provvidenza, questa non ha agito certo secondo la giustizia e la morale come l'intendono i mortali. Non si dimostra il dog-

---

(1) G. W. Fr. Hegel's Werke. Vollst. Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten. 9 Vol. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Edito dal Dr. Eduard Gans. Berlino 1837. Prefazione p. X.

(2) Cinque libri di Giambattista Vico de' principj d'una Scienza nuova intorno alla natura delle nazioni. Seconda impressione, Napoli 1730.

(3) Vico, op. cit. p. 182.

ma dell'immortalità dell'anima dicendo che i selvaggi ci credevano e perciò seppellivano i loro morti con cerimonie. In quanto al secondo principio, « moderazione di passioni co' matrimoni », esso non ha nulla da fare con la filosofia della storia poichè non spiega verun fatto storico. Oltre a ciò, è falso. Il matrimonio sorse e si sviluppò non con lo scopo di moderare le passioni. Divenne istituzione sociale per dare forma concreta alla famiglia e per mantenere il possesso oltre la tomba ai discendenti di chi l'aveva acquistato. Esso non fu di origine fisiologica e morale, ma bensì economica. Il matrimonio fu soltanto una volta nel corso della storia una questione politica: nell'antica Roma, dove i plebei, nei primi tempi, non potevano contrarre matrimonio pienamente valido (confarreatio), che era riservato ai soli patrizi. I plebei lottarono a lungo e accanitamente per ottenere migliori diritti matrimoniali. Non lo fecero punto per moderare le passioni, però, ma perchè solo i figli rampollati da un matrimonio valido potevano ereditare. I plebei con la confarreatio volevano essere ammessi di fatto al diritto di ereditare che i patrizi negavano loro. La contesa del matrimonio fu dunque semplicemente un episodio della più che centenaria lotta fra patrizi e plebei per il predominio di Roma; non vi si ripetè mai, e in nessun luogo altrove, e considerarlo come forza motrice nella storia universale, come fa Vico, è un'assurdità (1).

Gli stessi celebri « ricorsi », il continuo ritorno delle cose umane, sono, a chi ben li consideri, un pensiero assai ristretto e posano sopra una base singolarmente limitata. Vico allega soltanto un fatto, come quello che lo ha portato a questa concezione: la somiglianza di origine di sviluppo della feudalità medioevale con la fondazione di Roma. Anche se il paragone dei due fenomeni fosse giusto, si potrebbero sollevare obiezioni e l'incontro isolato di due evoluzioni analoghe non giustificherebbe ancora l'enunciazione di una legge gene-

---

(1) Vico, op. cit. V libro: Del ricorso delle cose umane, p. 428 e segg.

rale sul « ricorso delle cose umane ». Quanto è più grandiosa l'antica teoria greca degli eterni movimenti ciclici, abbraccianti l'universo intero. I ricorsi di Vico sembrano quasi una caricatura dei cicli di Empedocle, di Zenone, d'Aristotele.

Il libro di Vico formicola di stranezze. Egli divide la storia in tre epoche: la divina, l'eroica, l'umana. Nella prima vivevano sulla terra giganti colossali che stavano ancora in immediato rapporto con Dio. Nella seconda dominarono gli eroi, delle cui gesta narrano le leggende dei popoli e nei quali dobbiamo vedere i protogenitori della nobiltà.

Nella terza si trova ora l'umanità. Per quanto favolosa, questa teoria ha pertanto dato degli effetti suggestivi. Le tre fasi dell'evoluzione dei popoli di Augusto Comte, la teologica, la metafisica e la positiva, provengono indubbiamente dalle tre epoche di Vico. Anche le divagazioni di Gobineau sui figli dei re, sui discendenti degli eroi che sono chiamati a dominare la plebe, non sono che un'eco delle dottrine di Vico sugli eroi della seconda epoca.

Vico, come giustamente osserva Werner (1), ha « comune con Bossuet l'accentuazione della direzione provvidenziale dell'evoluzione storica universale e dell'importanza fondamentale dell'elemento religioso ». In altre parole, egli è credente come Bossuet e come Sant'Agostino e porta nella storia le indimostrabili affermazioni teologiche di un regno divino e di un prestabilito fine dello sviluppo dell'umanità.

Egli riassume nella conclusione della « Scienza nuova » la dottrina sua, osservando che i mortali nel balenar dei fulmini riconobbero questo vero lume di Dio, che è lui che governa il mondo (2). Questo pensiero che

(1) Prof. Dr. Karl Werner: Di Giambattista Vico come filosofo della storia e fondatore della moderna filosofia italiana. Vienna 1877, p. 22.

(2) (Veramente Vico è meno reciso di quanto afferma Max Nordau. Egli dice infatti: « Perchè quivi si formò uno Stato di Re-

Dio determina le azioni degli uomini e che queste sono gl'incoscienti ordigni della sua volontà, lo troviamo ripetuto da Kant nella sua « Idea di una storia generale in senso cosmopolita ». Nell'introduzione egli espone che « poichè morte, nascita e matrimonio sembrano seguire una legge razionale, gl'individui e le nazioni, credendo di perseguire i loro più disparati scopi, obbediscono senza avvedersene ad una grande legge naturale ». Che brutta figura ci fa mai la logica! Se ogni fenomeno soggetto a leggi dovesse far concludere che vi è un'intenzione ed una volontà, anche la bassa e l'alta marea che obbediscono ad una legge calcolabile, dovrebbero servire ad un'intenzione esteriore. Ma questa, evidentemente, non è la concezione scientifica della marea.

Secondo Edoardo Gans, il secondo « vero filosofo della storia » è Herder. Le sue « Idee sulla filosofia della storia dell'umanità » furono assai ammirate al loro apparire, passarono alla fine del secolo XVIII come un'opera fondamentale e si citano ancor oggi con rispetto. Ma sono ancora appena leggibili, sia per la forma che per il contenuto. Quest'opera è scritta in stile pomposo e troppo acceso. La gonfia declamazione si traduce, ad ogni piè sospinto, in un'enfatica apostrofe, all'oggetto trattato: « Addio, miti contrade al di là dei monti; ... quando rivedremo la più parte di voi, sarà sotto un'altra forma ». « Continua a risonare, arpa nebulosa di Ossian; è in tutti i tempi felice chi ascolta i tuoi soavi suoni ». « Riverente m'inchino dinanzi alla tua nobile figura, tu, capo e fondatore d'un impero di così grandi

---

pubbliche per così dire monastiche, ovvero di solitari Sovrani sotto il governo di un ottimo massimo, ch'essi stessi si *finsero* e si *credettero*, al balenar di quei fulmini, tra' quali rifulse loro questo vero lume di Dio, ch'egli *governi* gli uomini; onde poi tutte l'umane utilità loro somministrate, e tutti gli aiuti posti nelle umane necessità *immaginarono esser Dei*, e come tali li temettero e riverirono ». Certo se Vico, professore universitario, come Galileo Galilei, non fosse vissuto nei deplorevoli tempi dell'inquisizione, la sua scienza nuova sarebbe stata più libera da orpelli cultuali e più scientifica. Basta saper leggere tra le righe. Ma anche così come è, segna un notevole passo nelle ricerche umane verso la conoscenza).

(*N. d. T.*)

scopi » ecc. La sua concezione del mondo è infantilmente teologica. Tutto ciò che si offre ai suoi occhi ha un significato umano e razionale. Tutto tradisce la saggia intenzione d'un creatore onnipossente. L'uomo è creato apposta « per innalzare pensieri e desideri verso il cielo » (1). Alla scimmia manca il linguaggio umano perchè potrebbe abusarne. « Come sarebbe profanato nella bocca d'una scimmia lasciva, rozza, bestiale, se questa potesse, sia pure sragionando, imitare la parola umana. Un orrendo tessuto di suoni quasi umani e di pensieri scimmieschi — no, la parola umana non doveva abbassarsi a tanto e la scimmia rimase muta, più muta degli altri animali » (2). « Tutto ciò che il freddo gli poteva fare (all'abitante delle regioni nordiche polari) era che il suo corpo si comprimesse un poco e che anche la circolazione del suo sangue parimenti si restringesse. Ma siccome l'energia vitale agisce dal di dentro, così essa gli sostituì con calda e tenace solidità ciò che non gli poteva dare in statura... I capelli rimasero irti, mancando la linfa necessaria per formarli morbidi e serici » (3). Di simili perle se ne trovano quasi ad ogni pagina. Herder fa continuamente pensare a Bernardin de Saint-Pierre che nelle sue « Harmonies de la nature » osserva parlando del popone: « È già esteriormente diviso in fette perchè è destinato dalla natura ad essere mangiato alla tavola della famiglia ». I pii naturalisti che interpretano così facilmente i fenomeni, sono stati argutamente presi in giro da un personaggio tedesco nel « Democrito » di Weber, con l'esclamazione ammirativa: « Quanto è stata provvida la natura che nella pelle del gatto ha fatto due buchi al posto preciso degli occhi! »

Herder vede un'intenzione nella storia e la indica laconicamente così: « L'umanità è lo scopo della natura

---

(1) J. G. v. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Mit einer Einleitung von Heinrich Luden. Lipsia 1812. Vol. I, pag. 120.

(2) Herder, op. cit. I, 132.

(3) Herder, op. cit. I, p. 198.

umana (1) ». Questa sentenza rammenta la profonda spiegazione economica che Entspekter Bräsig di Fritz Reuter dà sulle cause della povertà nel paese: « La miseria degli uomini proviene dalla loro povertà ». « Lo scopo della natura umana è l'umanità ». E che cosa è l'umanità? Herder non manca di rispondere a questa domanda: « L'umanità è ragione e giustizia in tutte le classi, in tutti i negozi degli uomini (2) ». Eccoci dunque informati. Alessandro il Grande ha conquistato l'impero persiano, Roma ha soggiogato tutto il mondo allora conosciuto, la cristianità occidentale ha organizzato le crociate, la Spagna ha colonizzato l'America del Sud e l'Inghilterra l'America del Nord, Napoleone ha sconvolto l'Europa per far dominare « ragione e giustizia in tutte le classi, in tutti i negozi degli uomini ». Se taluno dubitasse di ciò, Herder gli chiude la bocca affermando « che una intenzione di questa specie possa essere il solo scopo della provvidenza riguardo al genere umano... questo è chiaro di per se stesso (3) ». Soltanto un malevolo può dubitare di ciò che « è chiaro di per se stesso ».

Tutto il libro è una luccicante gelatina di parole senza solido contenuto. Siano qui citati solo alcuni saggi delle sue pretenziose, provocanti e futili frasi altisonanti: « Più le forze muscolari penetrano nel campo dei nervi e tanto più vengono anch'essi presi nell' organismo e stornati a prò del sentimento » (4). « L'energia genetica è la madre di tutte le formazioni in terra a cui il clima coopera solo in senso favorevole o sfavorevole » (5). « Appunto perciò la natura ha esaurito tutte le sue forme umane sulla terra per dare a tempo e luogo soddisfacimeno ad ognuna di esse » (6). « I tempi si concatenano fra loro in virtù della loro natura » (7). Herder

(1) Herder, op. cit. II, 220.
(2) Herder, op. cit. II, 243.
(3) Herder, op. cit. II, 302.
(4) Herder, op. cit. I, 81.
(5) Herder, op. cit. II, 265.
(6) Herder, op. cit. I, 335.
(7) Herder, op. cit. II, 249.

non spiega neppure un fenomeno storico. Egli rappresenta il loro succedersi raccontandoli uno dopo l'altro e si dà l'aria di dedurli a fil di logica l'uno dall'altro. Come questo mucchio di asserzioni arbitrarie e spesso assurde, come questa rettorica insopportabile specialmente in un libro che vuol essere scientifico, possan mai essere stati presi sul serio, sarebbe inconcepibile se il XVII libro non lo spiegasse fino a un certo punto. Herder vi parla dell'origine del cristianesimo, della natura di Cristo e della sua dottrina con la libera concezione di un figlio razionalistico del secolo filosofico, e questa audacia di un vescovo evangelico doveva fare profonda impressione sulla società tedesca ancor schiava dell'ortodossia, per la quale il cristianesimo del vicario savoiardo di Rousseau era ancora qualche cosa di strano e di inquietante. Ma dare alle « Idee » di Herder il nome di filosofia della storia, è un traviamento increscioso.

Non val la pena di soffermarsi presso il terzo « vero filosofo della storia » di Edoardo Gans, presso Federico von Schlegel, poichè, già da decenni, nessun uomo ragionevole si cura più delle ciarle stizzose di questo fanatico staffiere della reazione; in quella voce, non si può così facilmente sorvolare sul quarto, su Hegel, perchè egli non è ancora del tutto demolito. Barth, che in linea generale non è per Herder, dice nella prefazione della sua « Filosofia della storia di Hegel »: « Quanto generale è il meritato oblio che si è steso su la logica e la filosofia naturale di Hegel, altrettanto tenacemente si mantengono, non solo in Germania, ma anche in Inghilterra, nell'America del Nord, in Italia e perfino in Francia certi rudimenti della sua filosofia spirituale, di cui la filosofia della storia è la pratica applicazione » (1). Eduardo von Hartmann assicura che « la filosofia della storia di Hegel finora non è stata superata », e dichiara di vedere « nella filosofia della storia il valore perma-

---

(1) Barth, Die Geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianer bis auf Marx und Hartmann. Ein kritischer Versuch. Lipsia 1890.

nente della produzione di Hegel ». Non reca stupore che un microcefalo scolaro di Hegel, incapace di pensare da se stesso, come Hermann, chiami Hegel, con grottesco superlativo, « il primo fondatore sistematico della filosofia della storia » e la sua teoria « la sola che possa venire presa in considerazione » (1). E se Arnaldo Ruge dichiara che Hegel è « la mente più grande e più libera del nostro tempo » (2) si farà valere come circostanza attenuante il fatto che Hegel fu suo maestro. Ma anche Flint, che non era in alcun rapporto personale con Hegel e che lo critica, benignamente, s'intende, assicura essere « affatto impossibile contestargli una straordinaria ricchezza di pensieri della più profonda e più geniale specie » (3).

Guardiamo più davvicino alcuni di questi profondi e geniali pensieri espressi nella sua « Filosofia della storia », per la quale egli stabilisce un postulato, uno solo: « L'unico pensiero che la filosofia porta con sè è... il semplice pensiero della ragione, che la ragione domina il mondo, che perciò nella storia universale tutto procedette ragionevolmente e che essa (la ragione) si manifesta nel mondo, ciò che è dimostrato in filosofia e che qui viene presupposto come dimostrato » (4). Non ci sarebbe modo di cavarsela più comodamente. L'unico postulato di Hegel è che la storia è un processo razionale. Ma ciò che qui viene stabilito come postulato, è appunto il *thema probandum* e se noi fossimo disposti ad accoglierlo come postulato o magari anche a considerarlo come dimostrato, allora non ci sarebbe in verità bisogno d'una filosofia della storia. Ma seguiamo Hegel più oltre. La storia va compresa come risultante « dall'aspirazione dello spirito di trovare l'assoluto, cioè se stesso ». Dunque c'è uno spirito, Hegel lo sa in modo

---

(1) Hermann, Philosophie der Geschichte. Lipsia 1870.

(2) H. Th. Buckles Geschichte der Civilisation in England. Deutsch von Arnold Ruge. Vierte Ausg. Leipzig u. Heidelberg 1871. Band I, p. XIV.

(3) Rob. Flint, The Philosophy of History in France and Germany. Edinburgh and London, 1874, pagina 496.

(4) Hegel, op. cit. p. 12.

assoluto. Questo spirito evidentemente si è egli stesso perduto, ma non apprendiamo quando e come gli sia accaduta questa disgrazia non troppo intelligibile. Il povero spirito ebbe poscia la comprensibilissima aspirazione di ritrovarsi. E con questa aspirazione fece la storia universale nella quale poi felicemente si ritrovò. La procedura è un po' oscura, ma il risultato soddisfacente. E questo assurdo vaneggiamento veniva gabellato e si gabella in parte ancor oggi come profondità di spirito! Il fine della storia è la libertà. « La storia universale non è altro che lo sviluppo del concetto di libertà ». Ciò ha l'aria d'essere qualche cosa. Ma Hegel si affretta a soggiungere: « Però la libertà obbiettiva richiede l'assoggettamento della volontà casuale essendo questa soltanto formale » (1). Si riduca questo caos di parole in moneta corrente.

Uno vuol fare qualche cosa, vuole per esempio aprire una scuola senza insegnamento religioso. Egli crede che la libertà consista nel poter eseguire la propria volontà. Hegel gl'insegna che è in errore; la sua volontà è soltanto formale (ciò non significa nulla, ma dà luogo a meditare); essa è casuale; egli deve rinunciarvi; la polizia gli proibirà d'aprire la scuola del libero pensiero, e ciò sarà la vera libertà obbiettiva.

Non meno dell'idea fondamentale sono sorprendenti i particolari nella « Filosofia della storia » di Hegel. Invero bisognerebbe citare tutto poichè in ogni pagina abbondano le perle. « L'Europa è semplicemente la finalità della storia universale » (2). Non se n'abbia a male l'America. « L'America si è sempre mostrata impotente fisicamente e intellettualmente e così si mostra tuttora ». « È fatalità indeprecabile degli imperi asiatici di essere sottoposti agli Europei » (3). Questo giudizio convincerà i Giapponesi dell'alta importanza della filosofia hegheliana. « L'impresa di congiungere il Mediterraneo col golfo Arabico e il grande Oceano non è

(1) Hegel, op. cit. p. 102.
(2) Hegel, op. cit. p. 77.
(3) Hegel, op. cit. p. 147.

tanto utile quanto si vorrebbe far credere, perchè nel mar Rosso, già di per sè difficilmente navigabile, regna costantemente per circa nove mesi un vento del nord di modo che i viaggi dal sud al nord non sono possibili che durante tre mesi » (1). Epperò Lesseps, che non era hegheliano, scavò malgrado ciò il canale di Suez e fece bene. « La vita greca è una vera azione giovanile; inaugurata da un giovane, vien chiusa da un altro giovane. Achille, il giovane poetico, ha dischiuso la vita greca, e Alessandro il Grande, il giovane reale, l'ha condotta alla fine » (2). Quanto spirito! Ma adagio: la vita greca è veramente cominciata con Achille? E non è sopravvissuta almeno per un secolo e mezzo ad Alessandro il Grande? Non fu anche Romolo un giovane e non lo fu anche Romolo Augusto, così che anche la vita romana venne inaugurata da un giovane e conclusa da un altro giovane? Non è dunque anche la vita romana una vera azione giovanile? E non è tutta questa frase hegheliana altrettanto vuota di senso e di significato quanto pretenziosa? « Questo principio » (Cristo) « forma il cardine del mondo sul quale gira. Fin qui giunge e da qui parte la storia. Dio è il soggetto, creatore del cielo e della terra, ma in questa potenza non v'è ancora la rivelazione; questa sta nel fatto che Dio ha creato un figlio, cioè che si è distinto da se stesso. Lo spirito non è se non quando diviene cosciente d'un oggetto ed ha se stesso per oggetto. Parimenti ciò che Dio pone fuori di se stesso, è egli stesso e nel fatto che egli negli altri guarda se stesso sta l'amore, lo spirito. Dio è dunque spirito perchè cosciente della sua Trinità e da questo principio si sviluppa la storia universale ».

E questa pappolata d'un monaco preso dal delirio di blaterare, e che forse si è ammalato a furia di leggere della letteratura domenicana, si ha l'ardire di spacciarla per filosofia della storia! Hegel è uno dei più spaventevoli fenomeni della storia culturale dell'umanità. Non per causa sua. In tutti i tempi ci sono stati storditi

(1) Hegel, op. cit. p. 210.
(2) Hegel, op. cit. p. 232.

arzigogolatori, anche di quelli che hanno rivestito il loro confuso pensiero in una lingua di loro propria invenzione. Ma Hegel è stato nefasto per l'influenza che ha esercitata sui suoi contemporanei. Quando si son lette le opere di Hegel e si pensa che queste insulse chiacchiere senza il benchè minimo valore obbiettivo, che queste fantasticherie presentate con fare d'oracolo da un giocatore di bussolotti, le cui pallottoline egli chiama concetti, furono ammirate da tutta la Germania, da tutto il mondo come manifestazioni della più profonda saggezza, che la sua dialettica, coll'assurdo trinomio di tesi, antitesi e sintesi, non corrispondente a nulla di reale, fu accettata da una generazione come una forma del pensiero (1), vien da dubitare dell'intelletto, della capacità di giudizio degli uomini. Certo, la credenza nei dogmi delle religioni positive è una sufficiente dimostrazione dell'incapacità della gran massa degli uomini ad esercitare una critica razionale alle affermazioni e ad esaminare le parole per vedere se hanno contenuto di verità. Ma alla spuma parolaia di Hegel s'innebriarono fino alla follia precisamente gli uomini più dotti e più ragguardevoli del suo tempo, e questo è il lato più terrificante dell'episodio hegheliano. Anche i critici di Hegel, come un Trendelenburg (« Indagini logiche »), un Ulrici (« Principio e metodo della filosofia hegheliana ») e perfino un Enrico Leo (Hegelinge) non fanno che delle logomachie. Essi arzigogolano intorno a Hegel, trovano qua un piccolo scrupolo, là una sommessa obbiezione, aggrottano le sopracciglia, si grattano la punta del naso e non s'accorgono di dedicare le loro fatiche critiche ad una bolla di sapone, come Schopenhauer ha giustamente chiamata la filosofia hegheliana.

I quattro « veri filosofi della storia » di Eduardo Gans

---

(1) Se Krause potè dire nello stile hegheliano: « Il mondo antico è la tesi, il mondo moderno l'antitesi, e la Polinesia è la sintesi congiungente », mi si perdonerà se nei miei lieti anni studenteschi insegnai una volta che « la sete è la tesi, l'antitesi è la birra e la sintesi è la sbornia ».

non si differenziano in nulla dai teologi filosofanti che cercano nella storia i quattro imperi universali del profeta Daniele e i sei giorni della creazione col susseguente sabbato della genesi. La breve e concisa sentenza di Guglielmo Humboldt « la storia universale non si comprende senza un governo universale » che precede come motto le hegheliane « Lezioni sulla filosofia della storia » contiene in dieci parole tutta la voluminosa saggezza di questo sedicente filosofo della storia. Chi ama sapere, chi è assetato di conoscenza, domanda: « Qual è il significato di tutti gli atti umani che costituiscono la storia? » E l'edificante risposta suona: « Dio ha i suoi intendimenti in riguardo agli uomini e questi li pongono in esecuzione senza saperlo ». Chi non si contenta di questa spiegazione, rimane con un pugno di mosche.

Però, già fin dall'antichità, ci sono stati sempre alcuni isolati pensatori originali ai quali Dio non bastò per spiegare nè i destini umani nè l'universo ed i fenomeni naturali. Essi osservarono spregiudicatamente e attentamente il meccanismo dell'umanità e siccome nulla accennava ad uno scopo comune, tralasciarono di attribuire alla storia uno scopo, che si trattava di indovinare, e si appagarono di ricercarne le cause. Ippocrate fu certo il primo che nel suo trattato « sull'aria, l'acqua, i luoghi » riconobbe una connessione fra gli uomini e le condizioni naturali in cui essi vivono. L'influenza del clima e della natura del suolo sugli uomini e sulle loro azioni storiche, dai tempi del padre della medicina in poi, è sempre stata sostenuta e dibattuta. J. Bodin (1) vede predominare questa influenza in tutti gli avvenimenti storici e cita Galeno e Polibio che parimenti « affirmant aeris temperiem necessario nos immutare » « affermano che le condizioni termiche dell'aria ci trasformano necessariamente ». Montesquieu attribuì al clima tanta importanza, che Voltaire prese

(1) Joannes Bodinos, Methodus ad facilem historiarum cognitionem. V. anche: Henri Baudrillart, J. Bodin et son temps. Paris 1853 p. 150-157.

a segno di dileggio questa sua unilateralità. Ciò non impedì a Turgot, e dopo di lui a Herder, di arrestarsi lungamente e minuziosamente in questa idea di cui Karl Ritter fece il centro della sua dottrina antropogeografica.

È indubitabile che l'ambiente influisce sull'uomo. Ma sarebbe errato vedere solo in esso la spiegazione dello sviluppo e delle azioni dell'uomo. Bagehot (1) ha opposto un inconfutabile argomento agli esagerati fautori del valore del clima. Egli mostra che nell'arcipelago indiano e in Australia due diverse razze abitano la stessa isola e conclude assai giustamente che le loro diverse peculiarità non possono dipendere dal clima che è eguale per ambedue. Si può esprimere l'obbiezione di Bagehot con ancor maggior evidenza. Il clima dell'America del Nord da quattro secoli non si è sensibilmente mutato. Verso il 1500 l'America era una regione selvaggia, dove nei primi principii della civiltà scorazzavano barbari guerrieri; verso il 1900 la civiltà vi aveva raggiunto il massimo apice conosciuto. Erano appunto intervenuti altri uomini e questi crearono una civiltà che i loro selvaggi predecessori non avevan saputo creare. In questo caso il clima non serve per null'affatto a spiegare i cambiamenti avvenuti. Volendo obbiettare che l'attuale civiltà dell'America del nord non è sorta là, ma che vi fu portata già bell'e fatta e che il clima agisce solo sulla formazione e non sulla diffusione della civiltà, si può rispondere che le migrazioni dei popoli da paese a paese e da continente a continente, formano una parte essenziale della storia universale, che molti avvenimenti importanti, le sorti di molti stati, molte istituzioni, l'aspetto attuale dell'Europa, dell'America e dell'Australia si riallacciano a quelle migrazioni e che l'influenza del clima, che non gioca nel caso delle migrazioni dei popoli, perchè con esse viene neutralizzata, non può essere considerata come un fattore sufficiente per la maggior parte della storia.

Ciò toglie fondamento anche all'opera capitale di

(1) Walter Bagehot, Physics and Politics, London 1872.

H. Th. Buckle. Egli ha raccolto numerosi interessanti particolari, ha scritto pregevoli capitoli sulla vanità della metafisica e della teologia, sulla falsità dell'idea di un libero arbitrio, sul progresso e le sue condizioni, sull'infantile esposizione della vecchia storiografia, ha rappresentato con spirito e profondità certe età della storia politica e civile della Gran Bretagna, ma il suo punto di partenza, cioè che il clima e la natura del suolo determinano da soli i destini dei popoli, è un errore evidente. « Quando noi », dice (1), « pensiamo all'incessante contatto dell'uomo col mondo esteriore, ci convinciamo che deve esistere un'intima connessione fra le azioni degli uomini e le leggi della natura ». E sta bene. Ma è inammissibile limitare le « leggi della natura » soltanto al clima e alle proprietà del suolo. Tutte le leggi della natura agiscono sull'uomo, anche quelle, anzi principalmente quelle, che governano il suo pensiero e il suo sentimento. Nei suoi primordi l'umanità fu, senza dubbio, come ogni altra specie di esseri viventi, un prodotto delle condizioni esteriori entro le quali doveva vivere. Ma una volta che si fu adattata alle condizioni generali del nostro pianeta, essa fu molto più condotta nel suo agire dalle qualità d'ogni genere che si era acquistate, che non dalle peculiarità delle diverse zone terrestri. Augusto Comte si avvicina alla verità molto più di Buckle quando dice: « La storia della società è dominata dalla storia dello spirito umano » (2). Infatti lo spirito umano, la coscienza umana, senza dubbio anche la subcoscienza, determinano tutte le azioni umane; lo spirito umano attinge i suoi stimoli dai bisogni umani e solo in questi ultimi si dovrà, in ultima analisi, cercare la chiave di tutti gli atti umani, di quelli individuali come di quelli sociali, cioè di quelli storici. La celebre divisione comtiana dell'evoluzione umana in tre epoche, la teologica, la metafisica e la scientifica, come egli le chiama, divisione che, come già s'è visto,

(1) Buckle, op. cit. T. I, p. 31.

(2) Auguste Comte, Cours de philosophie positive. Paris, 1839. Vol. IV, p. 460.

rampolla dal pensiero di Vico, è arbitraria, poichè rappresenta come una successione rigorosa ciò che è in realtà una coesistenza. L'età teologica è quella in cui il pensiero dell'uomo è animistico e antropomorfico, cioè quando esso anima la natura, suppone, dietro tutti i suoi fenomeni, esseri simili all'uomo che li producono, e inventa gli dèi; l'età metafisica è quella in cui l'uomo pensa deduttivamente, cioè accostandosi ai fenomeni con opinioni preconcette e attribuendo loro relazioni e connessioni che egli stesso s'immagina; la scientifica infine è quella dell'induzione, dell'osservazione, dell'esame del pensiero adattato alla realtà. È invero possibile che in un remoto passato tutti gli uomini abbiano pensato teologicamente e metafisicamente, quantunque parecchi segnali lascino supporre che in ogni tempo vi furono uomini che pensavano scientificamente ed avevano il senso della realtà; ma è certo che anche al tempo presente l'enorme maggioranza degli uomini si trova ancora nell'epoca teologica e metafisica e solo una piccola minoranza ha raggiunto l'epoca scientifica. Come spiegazione della storia, la divisione di Comte può valere in quanto getta una certa luce sulla maniera di pensare e sull'evoluzione dell'uomo e rischiara l'ignoranza, la superstizione, l'errore che si trovano alla radice di molte azioni umane. Che gli uomini primordialmente fossero ignorantissimi e che con lunghi sforzi si siano innalzati a una certa conoscenza, è esatto; ma l'aver stabilito questo fatto dandogli una terminologia, ciò non fa ancora di Comte un filosofo della storia.

Carlo Marx è fino a un certo punto l'opposto, ma è anche il completamento di Augusto Comte. Questi pone tutto il meccanismo della storia nello spirito umano, i cui movimenti hanno per effetto la storia; Marx in quella vece non vede, in tutte le azioni storiche, che lo sforzo dell'uomo per soddisfare i suoi immediati bisogni. La forma della produzione dei beni determina, secondo lui, tutte le forme della società e dello stato. La brama del possesso è la forza propulsiva dei fatti umani, la lotta per i beni della terra è il fine d'ogni politica, il significato di tutte le istituzioni, la determinante di

tutti i processi storici (1). Già Vico aveva veduto nella storia precipuamente la lotta fra i ricchi e i poveri, ma accanto ad essa ha tenuto conto ancora d'altri fenomeni. Marx è certamente sulla via della verità quando pone a base delle azioni dell'uomo i suoi bisogni. Ma commette l'errore di comprendere troppo ristrettamente il concetto del bisogno. L'uomo non ha solamente fame e sete, egli vuole anche avvolgersi in panni ed ornarsi, ha anche bisogni d'indole intellettuale e morale e questi li sente di regola più spiccatamente di quelli vegetativi. I critici della dottrina storica di Marx gli hanno opposto molti e grandi avvenimenti che senza arzigogolìo o violenza non si possono riferire a cause economiche. Le spedizioni di conquista d'Alessandro il Grande, l'occupazione maura della Spagna, e la settecentenaria lotta contro i dominatori stranieri, la secolare guerra tra la Francia e l'Inghilterra, la guerra dei Trent'anni, le campagne Napoleoniche, la colonizzazione puritana dell'America del Nord non ebbero certamente per causa le condizioni della produzione e ripartizione dei beni.

Gli uomini avevano creduto di poter appagare la loro brama di comprendere il senso del mondo e della vita con la contemplazione della storia universale. Pensiero ingenuamente antropocentrico! Poichè l'umanità, in confronto dell'universo, non è nè di più nè di meno che una specie di felci o d'insetti e la storia dell'umanità non può spiegare gli enigmi del mondo nè più nè meno che l'evoluzione e la vita del licopodio o della cocciniglia. La tradizionale filosofia della storia ha, non pertanto, dato ad intendere di leggere nella storia dell'umanità una risposta alle eterne questioni di origine,

---

(1) Marx stesso riassume la sua teoria così: « L'insieme delle condizioni di produzione forma la struttura della società, la base reale su cui s'innalza un edificio giuridico e politico. Il modo di produzione della vita materiale determina in genere il processo della vita sociale politica intellettuale. Non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere, ma al contrario è il loro essere sociale che determina la loro coscienza ». Karl Marx, Zur Kritik der politischen Oekonomie, edito da Karl Kautsky. Stoccarda, 1897. Prefazione, p. XI.

di destino, di causa, di fine, e le ha attribuito uno scopo che va pareggiato alle più grossolane invenzioni teologiche degli uomini primitivi. La teologica filosofia della storia non ha il minimo valore positivo e può essere completamente negletta da un uomo capace di pensare. Per l'intelligenza umana è meno umiliante la causale filosofia della storia, la quale non scopre nè cerca alcuno scopo nella storia e modestamente si accontenta d'investigare le ragioni delle azioni umane. Però i suoi risultati sono stati finora assai incompleti e dubbi e nessuno dei suoi sistemi ci apprende persuasivamente le leggi dell'evoluzione dell'umanità e del decorso delle vicende storiche. Ognuno dei cosidetti filosofi materialisti della storia, di quelli cioè che hanno rinunciato per principio ai sogni e ai deliri metafisici, persino Buckle, persino Marx, non ha veduto che una parte dell'uomo, ma non tutto l'uomo, come vive sente e pensa, come soffre cerca ed erra. Ma una filosofia della storia che non tiene conto di tutto l'uomo vivente, con tutte le sue peculiarità, è necessariamente falsa, poichè è appunto tutto quest'uomo vivente quello che fa la storia, il cui senso la filosofia della storia vuole spiegare.

III.

LA CONCEZIONE ANTROPOCENTRICA DELLA STORIA

Nè la storiografia aneddotica che si attacca come il barbiere chiacchierone al fatto, all'avvenimento, accontentandosene e provandone diletto, nè la storiografia intellettuale che s'informa delle cause e degli effetti degli avvenimenti proponendone spiegazioni più o meno infantili, miopi ed arbitrarie, nè infine la filosofia della storia che da una folla di singoli fatti dà ad intendere di trarre delle leggi generali, un piano, una direzione e un fine, ma che finora si è sempre accontentata d'introdurvi dei preconcetti soggettivi in parte spaventosamente insulsi, non possono condurre a comprendere la materia storica e a rivelare il senso della storia. Non lo possono fare perchè racimolano minuzie con compassionevole assiduità, mentre passano ad occhi chiusi davanti alle cose più importanti.

La storiografia si sforza di seguire le tracce dell'individuo (1), di un dato gruppo, di una data collettività, di ricercare e stabilire il più esattamente possibile i dati di tempo e di luogo di un avvenimento. S'informa dei

(1) Thomas Carlyle, On heroes and hero-worship and the heroic in history. Lecture I. (Cito da un'edizione in un volume. Londra, senza data, presso Ward, Lock and C.°, p. 3): « Poichè, come la concepisco, la storia universale è... in fondo, la storia dei grandi uomini che hanno operato quaggiù ».

nomi di persona e di luogo, delle date, dei punti biografici principali. Ma a che serve tutta questa ricerca di particolari individuali e concreti? Può dare un godimento estetico, ma non può offrire nessuna conoscenza. Se la storia deve essere qualche cosa d'altro e di più di una serie di storie e di storielle destinate a distrarre il lettore o l'uditore come qualsiasi favola inventata, essa deve dare un'immagine della vita, deve mostrare come la specie s'è impadronita del globo terracqueo, come ha regolato la sua esistenza, a quali scopi tende e come cerca di avvicinarvisi, quali energie interiori o esteriori determinano le sue azioni, di quali elementi di sentimento e di coscienza si compone la sua vita intellettuale, quali istinti predominano in lei, a quali abitudini obbedisce e con quali metodi soddisfa ai propri bisogni. In una parola, se la storia ci deve insegnare qualche cosa degno d'esser saputo, non deve essere la storia di *questo* o di *quell'*uomo, ma la storia *dell'*uomo.

Per ottenere il giusto punto di vista di fronte all'umanità, al suo essere ed agire, dal quale si possa sperare di trarne delle conclusioni, bisogna mettere l'umanità al suo giusto posto nella natura, non trarla fuori e staccarnela. L'umanità è una specie animale come tutte le altre che si contendono vicendevolmente il possesso della terra o che se lo dividono senza incomoda concorrenza; c'è solo questo di differente, che in seguito ad un più ricco sviluppo del suo sistema nervoso e del cervello è più capace delle altre di procurarsi, con l'adattamento e con la mutazione di date congiunture, delle condizioni d'esistenza più favorevoli. Per scoprire come essa si regoli in ciò, dobbiamo osservare la sua condotta nelle più disparate circostanze; ma per questi tratti generali delle azioni non importa sapere nome e cognome della persona che agisce, quando e dove sia nata, su quale panca scolastica si sia sciupato i pantaloni od altri simili fatti « storici ». Figuriamoci di dover osservare e studiare un'altra specie animale che non sia l'umanità. Per non perdermi in fantasticherie, non dirò figuriamoci un abitante di Marte, che, senza ostili intenzioni, come Wells le attribuisce ai nostri vicini planetari, scen-

da sulla terra e voglia istruirsi sul modo di essere e di fare del più ragguardevole essere vivente di questo pianeta. Noi ci troviamo dunque di fronte a una specie animale, per esempio le formiche, che Huber, Forel, Lubbock e Wasmann hanno studiato tanto amorosamente e minuziosamente. Le seguiamo nella costruzione delle loro città e delle loro strade, nelle loro guerre e nelle loro rapine, nella loro vita amorosa e familiare, nelle loro istituzioni sociali, nelle loro divisioni in classi, nel loro allevamento di animali da latte, nella loro coltivazione di funghi commestibili. Tutto questo è oltremodo interessante e ci attrae vivamente. Ma a qual investigatore verrebbe in mente di voler scrupolosamente stabilire in qual giorno e in qual punto venne combattuta la battaglia tra gli eserciti della formica rufa e del lasius alienus, chi furono d'ambo i lati i duci ed i principali eroi, quanto tempo una certa regina visse in un formicaio, per quali vie le giovani schiere emigrarono dalle loro tane e quando ne scavarono delle nuove, ecc.? Se gli osservatori della formica si fossero fermati a questi oziosi particolari, se avessero voluto raccontare l'esistenza delle singole formiche con tutte le casualità di relazioni, incontri ed avventure, non sarebbero stati considerati come naturalisti seri, ma derisi come pazzi, a meno che non avessero rivestito le biografie delle formiche di tanta energia poetica da produrre un effetto antropomorfico. Ma allora non ci saremmo interessati alle formiche, ma ad uomini travestiti o trasformati in formiche, godendo di una creazione estetica, e non avremmo guadagnato nulla in sapere. L'investigatore delle formiche riconoscerà che il modo d'agire della specie animale da lui studiata presenta dei tratti comuni, che questo modo d'agire in date condizioni risponde sempre ad uno schema eguale e conduce alla conclusione che ci sono forme di sentimento, di volontà e d'azione proprie a tutti gli individui della specie; egli si sforzerà di ritrovare ciò che è identico in essi, di dimostrare il suo costante ritorno nel mutamento delle circostanze di tempo e di luogo, e trascurerà gl'individui, i casuali portatori delle particolarità generali della specie. Con

questo metodo egli trarrà dal brulicante affaccendarsi delle formiche ciò che è veramente degno d'esser saputo e ci farà conoscere a fondo la loro vita.

Ci si potrà obbiettare che egli ci avrà dato la loro storia naturale, non la loro storia, ma questi due concetti non si devono confondere. « La storia è la storia umana », insegna Barth (1), « in opposizione alla storia naturale dalla quale è nettamente distinta da una separazione che ha più di due mila anni ». L'opposizione è costruita artificialmente; in realtà non sussiste. Barth continua così: « La prima differenza tra la storia naturale e quella umana è che la prima studia la specie e l'ultima la società entro la specie »; ma gli si può obbiettare che la società è la condizione nella quale vive la specie, la forma che questa si è creata per la sua lotta per l'esistenza, appunto come la formica non vive isolata, ma in formicai, e che non si può descrivere la vita della specie umana senza parlare della società, come non si può descrivere quella delle formiche senza parlare del formicaio. La vita sociale, almeno a datare da un determinato punto dell'evoluzione, s'identifica con la vita della specie umana, nè si può separare l'una dall'altra e nulla giustifica la pretesa di opporre la storia umana alla storia naturale dell'uomo.

Si può del resto allegare ancora ogni sorta di sofismi contro la teoria che nell'investigazione e descrizione del divenire ed essere dell'umanità si trascura l'individuo come fattore accidentale, e si osservano soltanto le proprietà generali della specie umana che si manifestano negli atti individuali. È vero che a noi la sorte di una data formica sembra irrilevante, quando vogliamo familiarizzarci colla biologia della specie delle formiche, ma ciò avviene soltanto perchè non siamo formiche. Se fossimo formiche, non ci accontenteremmo di constatare che fra esse si muovono guerre, si combattono battaglie, si fanno prigionieri; vorremmo anche sapere come se la passò questa o quella formica sul campo di battaglia o

---

(1) Dr. Paul Barth, die Philosophie der Geschichte als Soziologie. Lipsia 1897, p. 2.

nella schiavitù e quali particolari si svolsero in questa o in quella spedizione guerresca. Gli abitanti di Marte possono, considerando la storia umana, affrontare i destini particolari e gli individui con la stessa indifferenza con la quale noi guardiamo le forme d'esistenza delle formiche; ma la storia non viene studiata e descritta dagli abitanti di Marte, bensì dagli uomini, ed è naturale che essi non soltanto riconoscano e pongano in rilievo i tratti generali, ma si arrestino anche dinanzi alle figure concrete e a tutte le contingenze, e seguano tutti i zig-zag della loro migrazione terrestre.

Questo è giusto, ma implica in pari tempo l'ingenua confessione che la storiografia, che si attiene agli avvenimenti concreti ed ai loro attori individuali, non coglie le verità oggettive d'importanza generale e non insegna nessuna conoscenza sulla vita naturale della specie umana, ma rispecchia soltanto le emozioni soggettive di simpatia o d'antipatia, l'interessamento a certe personalità, il godimento o l'irritazione a proposito di certi avvenimenti. In una parola, è la confessione che la storiografia racchiude in sè tutti gli elementi psichici ed emozionali della spigliata conversazione d'un circolo di sfaccendati; essa è dunque, in ultima analisi, un pettegolezzo pretenzioso, se si vuole più alto e più solenne del comune, ma non è storia naturale, ciò che dovrebbe essere per meritare che austeri spiriti bramosi di verità le attribuiscano importanza.

C'è ancora un'altra obbiezione contro il metodo di considerare la vita dell'umanità nello spazio e nel tempo dal medesimo punto di vista obbiettivo delle formiche e questa obbiezione si fa sempre più frequente e generale e vien formulata con accento sempre più violento. È un'offesa alla dignità umana l'equiparare l'umanità a un'altra specie animale, stia questa in alto o in basso sulla scala graduata. Nella vita umana operano fattori morali che non si riscontrano nella vita degli animali. La vita psicologica fa dell'umanità, anzi di ogni individuo, un mondo spirituale a sè, che sottopone alti enigmi all'indagine ed insegna verità di immensa portata, mentre nella vita animalesca non c'è nulla che pos-

sa pretendere a una simile importanza. Questa sdegnosa protesta è una tardiva e senile esplosione impotente di vanità antropocentrica, di quella stessa vanità che si ribellò accanitamente alla dottrina di Copernico e che non sopportò il pensiero che la terra abitata dagli uomini non è il centro dell'universo, ma un membro secondario del sistema solare, un polviscolo sperduto nell'infinito. Soltanto l'ignoranza più bambinesca e la teologia più reazionaria si aggrappano ancora all'idea della posizione predominante del nostro pianeta. La tempesta che s'è scatenata contro coloro che ebbero l'ardire di turbare la boria con cui esageriamo l'importanza e il significato della nostra specie, si ripetè quando Linneo collegò la specie umana alle altre serie d'animali e la catalogò con le scimmie, i maki e, cosa strana, persino con i pipistrelli nell'ordine comune dei primati. Questa tempesta divenne uragano quando Darwin rischiarò il pensiero di Linneo e proclamò la consanguineità degli uomini con le scimmie antropomorfe, la quale ebbe poscia sperimentalmente dimostrazione biochimica col metodo della sieroreazione di Uhlenhuth. Scientificamente non si può più nulla contro la classificazione della specie umana in una data famiglia d'animali, per il che essa diviene parte di tutte le altre classi animali e probabilmente anche di tutti gli esseri viventi. Si può ancora farneticare altezzosamente e sottilizzare intorno a questa parentela, ma non si possono contraddire le prove della sua esistenza. Si riconosce magari che l'uomo è un animale come tutti gli altri per quanto riguarda la struttura del corpo e l'attività degli organi. Ma ci si ferma lì. Ci si rifiuta di trarre conseguenze da questa proposizione. Il punto di vista geocentrico è stato abbandonato, ma dopo lunga resitenza e a malincuore; quello antropocentrico vien saldamente mantenuto senza alcun riguardo alla logica. La storiografia e la filosofia della storia trattano l'uomo, ancora dopo Darwin e Uhlenhuth, come il centro della creazione, come lo scopo a cui converge e che spiega tutto quanto è avvenuto nella natura. Questa situazione dell'uomo dominante nell'universo o almeno sulla terra, giustificherebbe in-

vero che si annetta a tutte le minuzie del suo essere e del suo agire quell'importanza che non si concede al dramma vitale di nessun altro essere sulla terra. Ma obbiettivamente non esiste. È un'infantile illusione umana, che testardamente rifiuta di levare il campo dinanzi alla conoscenza scientifica.

Ad una concezione non inquinata dalla vanità e dalla presuntuosità umana, la specie antropologica si presenta come una forma particolare della vita sulla terra e nell'universo, che per il decorso dei fenomeni naturali e per le sorti del nostro pianeta, ha esattamente tanta importanza come una specie di mosche o una classe di muschi. Poichè vi sono abbastanza esseri viventi sulla terra che hanno esercitato sulle particolarità della configurazione esteriore del nostro pianeta (per le grandi linee queste piccole influenze, certo, non contano) una influenza molto più grande di quella dell'uomo. Esseri piccolissimi, taluni invisibili ad occhio nudo, come le foraminifere, i briozoari, i polipi corallini, le conchiglie e i crostacei hanno costruito delle isole, innalzato delle montagne, creato o trasformato dei continenti, hanno tracciato la direzione delle correnti del mare e dell'aria, determinato il corso dei fiumi, fissato i limiti dell'oceano, influenzato il clima dei continenti. Accanto a ciò scompare tutto quello che l'uomo ha fatto di lavoro sulla superficie della terra. Quei pochi stretti che ha tagliati, quei pochi canali che ha scavati, quei pochi trafori che ha praticato attraverso monti sono bagatelle in confronto delle stratificazioni calcari e conchiliacee, e in qualche atollo dell'oceano Pacifico c'è espresso, in chilogrammetri, maggior dispiegamento di forza creatrice che non in tutte le vie artificiali di comunicazione dell'uomo. Se tutta la vita si spegnesse sulla terra, dopo lo sbriciolamento di tutti gli edifici di legno, di pietra e di metallo si troverebbero sulla superficie del pianeta minori tracce dell'antica presenza dell'uomo che di quella delle numerose specie di animali inferiori. Tutta la vita dell'umanità, dai suoi primordi animaleschi, attraverso tutto lo sviluppo storico, fino alla sua futura inevitabile estinzione, sarà, alla fine, un insignificante episodio

dell'infinita esistenza cosmica, uno degli innumerevoli fenomeni secondari che accompagnano il gioco complicato degli eterni movimenti che attraversano l'universo con la rapidità del lampo, non più importante delle multiformi lingue infocate d'un'aurora boreale, del sorgere o dello scomparire di una montagna, della formazione o del disgregamento d'una cometa.

Non c'è oggi nessun naturalista che creda all'eterna durata della terra e di tutto il sistema planetario. Tutte le vicende dell'universo accessibili all'osservazione costringono ad ammettere un infinito divenire e scomparire delle combinazioni mobili che noi chiamiamo corpi celesti. Come ogni massa, ogni corpo, ogni sole ed ogni sistema solare, anche la nostra terra, come tale, ha avuto un principio e raggiungerà, come tale, una fine, qualunque siano stati i moti che ne cagionarono l'apparizione. L'umanità non sopravvivrà alla terra. Non occorre darne la dimostrazione a chi non è spiritista e non crede che la specie sotto forma di corpo astrale trasmigrerà sopra un'altra stella, quando la terra non le offrirà più le necessarie condizioni d'esistenza. È più che probabile che molto tempo prima del dissolvimento della terra nei suoi ioni primordiali, perfino molto tempo prima della sua scorificazione e del suo raffreddamento, si spegnerà ogni segno di vita, per quanto sia anch'io persuaso oggi della possibilità di sviluppi, non peranco immaginabili, della facoltà d'adattamento, da parte degli uomini, alle più sfavorevoli condizioni naturali. Ma quando l'umanità sarà estinta, quando sarà scomparso anche l'ultimo segno della sua esistenza, l'ultimo resto delle sue ossa, l'ultimo vestigio delle sue opere, quando la terra stessa avrà presa la via di tutte le stelle, che hanno percorso un ciclo della loro eterna serie di agglomerazioni e di polverizzazioni, quale significato avrà allora tutta la storia dell'umanità, che lo storiografo ortodosso non vuol iscrivere nel processo dell'evoluzione naturale, ostinandosi a volerlo collocare al di sopra del medesimo?

Questa è, certo, una considerazione presa dal punto di vista dell'eternità e da questo punto di vista, eviden-

temente non si può badare che all'eterno. Ma l'umanità, al postutto, vive nel tempo e noi che formiamo una piccola parte di questo mondo temporaneo non possiamo guardarla che dalla nostra miope prospettiva, se vogliamo che le nostre osservazioni ci siano giovevoli. Il nostro interesse intorno a tutto ciò che è accaduto nell'umanità è filosoficamente giustificato, sebbene sappiamo che un giorno tutta l'umanità scomparirà e con essa anche ogni pensiero che l'ha avuta per oggetto; altrettanto giustificato è l'interesse che portiamo a noi stessi pur sapendo che siamo anche noi votati alla morte, che anche noi cesseremo, un giorno, di essere, con tutto ciò che abbiamo sentito, pensato ed acquistato come possesso intellettuale. Ma questo interesse è di genere diverso, rampolla da bisogni diversi e richiede soddisfazioni diverse. Abbiamo veduto che esso, in quanto si attacca ad aneddoti determinati nel tempo e nello spazio, proviene in parte dal naturale interessamento sentimentale che si porta a tutto quanto è umano, in parte dalla brama dell'immaginazione di conoscere cose straordinarie, elevate, sorprendenti, ed è per sua natura puramente emotivo e strettamente affine all'interesse estetico. A questo interesse non cale che l'aneddoto sia vero, gli basta che sia bello; se desidera che sia verisimile e possibile, è soltanto perchè l'uomo adulto può facilmente e più completamente lasciarsi trascinare dal godimento estetico con un aneddoto che non provoca dubbio e ripulsione per la sua evidente favolosità. L'interesse estetico ed emotivo dà ragione a Schiller: « Solo ciò che non è mai ed in nessun luogo accaduto, ciò solo, non invecchierà mai ». Esso spiega il fatto che gli uomini credono più ostinatamente alle leggende di cose che « non sono mai ed in nessun luogo accadute » piuttosto che alle autentiche descrizioni della verità, la quale di solito è più succinta e più calma, e preferiscono il malsicuro ma brillante narratore storico, o, meglio detto, narratore di storie, al coscienzioso investigatore che non osa sostenere ciò che egli non crede affatto sicuro. Accanto e sopra a questo interesse emotivo ed estetico, ce n'è un altro, l'interesse del sapere, che non ha niente da spartire coll'a-

neddoto concreto, quando esso non fa che divertire e commovere, ma nulla insegna e non racchiude in sè nessuna verità generale. Non mi nascondo che anche questo interesse intellettuale ha le sue prime radici nel sentimento; ma esso si differenzia dal puro interesse emotivo in quanto che se ne distingue non più soltanto quantitativamente, ma già anche qualitativamente e si comporta con questo come l'attenzione artificiale determinata dal giudizio e dalla volontà si comporta con quella naturale che viene risvegliata dalle immediate impressioni sensorie e mantenuta dalle tendenze della sensazione e del sentimento. Ora, l'interesse intellettuale riconosce la poca importanza della storiografia tradizionale che si arresta dinanzi a un nonnulla con una bambinesca prolissità irritante e con prosopopea, e la falsità d'una filosofia della storia che cerca, non di trarre dei dati sul divenire e sull'essere dell'umanità dai fatti accaduti, ma di accalappiarli con una rete artificiale di chimere.

L'umanità osservatrice e assetata di sapere ha confusamente sentito che la storiografia, come venne condotta finora, non le trasmetterà mai la conoscenza alla quale aspira e perciò ha scavato molte gallerie sussidiarie per giungere alle sorgenti della vera conoscenza dell'uomo. Volle essere informata con tutta ampiezza sulla storia naturale dell'umanità e costruì a poco a poco una serie di scienze sussidiarie, che hanno tutte per oggetto l'uomo. L'anatomia c'istruisce sulla di lui forma, la fisiologia sul lavoro della sua macchina organica. Queste due scienze, nel decorso del loro sviluppo, si sono da se stesse estese all'anatomia comparata e alla biologia generale. Dovettero cessare di essere la scienza dell'uomo per diventare la scienza dell'essere vivente, in cui l'uomo occupa solo un posto accanto ai molti altri esseri viventi, e perciò non entrano nell'ordine di queste nostre considerazioni. Specificamente antropologica è rimasta per lungo tempo la psicologia, più a lungo dell'anatomia e della fisiologia, cercando di praticare delle strade attraverso il mondo della coscienza. Però, in questi ultimissimi tempi, entra anch'essa nel più grande

cerchio della psicologia animale, in corrispondenza con la tendenza di tutte le scienze antropologiche positive verso la conoscenza, di liberarsi dalla limitazione antropologica e di trovare collegamento con l'universo intero, di cui l'uomo isolato e l'umanità formano una parte molto subordinata. L'anatomia, la fisiologia e la psicologia hanno fornito la materia positiva dalla quale è già uscita una scienza dell'uomo, l'antropologia, che dà contezza di lui non altrimenti che come la dà la zoologia su qualsiasi specie animale. Una suddivisione proveniente dall'antropologia, l'etnografia, dà già luogo a dubbi e ad esitazioni: è un ermafrodito, metà scienza naturale e metà scienza sociale. Essa parte dal presupposto che un popolo è un essere complesso ben delimitato, formato dalla natura stessa e si studia di descrivere, e possibilmente anche di spiegare, le peculiarità dei popoli, le loro differenze e somiglianze, le loro mutazioni nel tempo e nello spazio. Ma quel presupposto non è dimostrato nè è facile a dimostrare; ogni verisimiglianza lascia credere che i popoli sono formazioni artificiali puramente politiche, la cui creazione, trasformazione e distruzione, quand'anche talvolta si compiano assai lentamente, sono poste nelle mani dell'uomo; la loro descrizione non ha dunque nessun interesse scientifico reale e non dà alcun insegnamento nei riguardi dell'uomo che già non si trovi più ampio e più profondo nell'antropologia. L'etnografia, che parte dal probabile errore fondamentale di considerare l'opera umana come un organismo naturale, giunge necessariamente a illazioni erronee; involge opinioni preconcette nell'osservazione e nella descrizione dei popoli, inventa tratti che essi non hanno e che dovrebbero formare la loro caratteristica, ne dà un ritratto inesatto servendosi di medie statistiche e di generalizzazioni temerarie, raffazzona a loro riguardo una psicologia popolare non rispondente alla realtà ed è in complesso poco atta ad istruirci. Il prolungamento della storia nel passato privo di tradizioni, si è sviluppato in un ramo speciale, quello della preistoria che si distingue dalla storia specialmente in ciò, che, in mancanza di provate e controllabili indicazioni sopra

l'accaduto, rinuncia necessariamente a fissare in modo esatto i singoli avvenimenti, il loro tempo e le persone che vi parteciparono attivamente e passivamente, seguendo soltanto i tratti generali dell'esistenza d'individui e di gruppi umani. La preistoria vorrebbe ben sapere esattamente come l'antica umanità fosse fatta di corpo e di spirito, come parlava, come abitava, come si nutriva e si vestiva, a qual punto era giunta nei mestieri, nelle arti, nel sapere, come amava, odiava, lottava, come si comportava, come emigrava e colonizzava; non sente come lacuna l'ignoranza dei nomi di singoli duci, guerrieri e maghi, e quando un concorso di circostanze che non possiamo certamente immaginarci venisse a porla in possesso di nomi di persone ben accertati, ciò forse avrebbe importanza per il linguista, ma non aggiungerebbe nulla all'edificio della preistoria stessa. I suoi risultati sicuri son veri contributi alla storia naturale della specie uomo e non un irrilevante guazzabuglio d'aneddoti in cui l'essenziale è soffocato ed offuscato dalle minuzie. Studiando l'umanità del passato, che è rischiarato dalla tradizione, e quella del presente con i metodi della preistoria, si forma la storia dell'incivilimento. Se questo studio non si ferma troppo a lungo alle forme e alle condizioni materiali dell'esistenza, ma guarda principalmente ai fenomeni che risultano dalla convivenza degli uomini in gruppi e alla loro organizzazione in società civili, allora esso costruisce la nuova, non ancor bene delimitata scienza della sociologia. Questa merita veramente il nome di scienza, perchè persegue le leggi che si esprimono nella forma e nel lavoro, nella morfologia e nella dinamica dell'esistenza dell'umanità organizzata come società e come stato, e cerca di comprendere perchè e come, stato e società, si sono fatti e sono diventati così come sono. Nel suo scopo, la sociologia, come appare dalla sua definizione, s'incontra con la filosofia della storia, ma se ne distingue fondamentalmente nel metodo. La filosofia della storia, se anche non necessariamente, in virtù della sua natura, è stata finora di fatto deduttiva, mentre la sociologia in quella vece è induttiva. Quella è fantasticheria soggettiva, questa

raccolta e riordinamento di fatti obbiettivi, certo spesso ancora guardati da punti di vista soggettivi, i quali pertanto, con la sola collaborazione di molti studiosi, verranno a poco a poco eliminati quasi automaticamente. Quella si occupa capricciosamente dei fatti e li violenta, questa li rispetta ed obbedisce loro. È da prevedere che la sociologia, dopo aver stabilito sicuramente i suoi elementi elaborandoli analiticamente, andrà a sostituire la filosofia della storia, e questa troverà il suo posto accanto alla teologia dogmatica e apologetica nel museo dei traviamenti dello spirito umano, dove sono già ricoverati gli aruspici, l'astrologia, la oniromanzia e simili fanfaluche che una volta passavano per scienza. Quando Wundt chiama la filosofia della storia « il diventare » e la sociologia « l'essere della società », egli fa, fra due identità, una differenza talmente artificiosa, che, malgrado tutto il rispetto dovuto al gran pensatore, non si può fare a meno di pensare che egli gioca sulle parole. Poichè, per comprendere l'essere della società, bisogna avere la cognizione del suo divenire, e viceversa, il divenire si comprende solo quando si è appreso dalla osservazione metodica dell'essere che le stesse energie e leggi energetiche che determinano il suo essere, sono state le stesse in tutte le epoche dell'umanità ed hanno perciò determinato il divenire. Anche la geologia, per citare un caso analogo, è diventata comprensibile solo quando l'investigazione riconobbe che gli avvenimenti del passato, rimontando fino ai principii della formazione della terra, furono sempre dominati dalle stesse leggi chimiche, fisiche e meccaniche che valgon ancor oggi sul nostro pianeta e che i più antichi strati si sono formati non altrimenti dei più recenti che si formano sotto i nostri occhi. Nell'enciclopedia delle scienze antropologiche, la sociologia è destinata ad occupare il primo posto, essendo essa la sintesi dei dati forniti dalle altre scienze; essa è la chiave di volta che le sostiene e le corona, il completamento razionale dell'antropologia.

Barth (1) esprime il rapporto che passa tra la socio-

(1) Dr. Paul Barth, op. cit. p. IV.

logia e la storia nella seducente formola: « La storia mi sembra una sociologia concreta, come un dramma è una caratterologia concreta ». Questo è vero soltanto con una riserva. Un dramma è un'invenzione poetica; come fonte di serio studio del carattere umano potrebbe servire sol quando fosse provato che esso rispecchia fedelmente la realtà, ciò che non è quasi mai, anche quando il poeta ha abbastanza genio per compenetrarsi nelle oscure profondità dei caratteri e d'indovinare il complicato gioco delle forze operanti in essi. Zola s'illuse di applicare il metodo di Claudio Bernard, di fare dei saggi scientifici inventando delle persone e tuffandole nel fiume di azioni inventate; da questa strana concezione, trasse la denominazione di « romanzo sperimentale ». Barth pensa a qualche cosa come un dramma sperimentale. Ma non verrà certo in mente a uno psicologo scientifico di prendere un dramma come materia dei suoi studi e di volerne trarre valide deduzioni salvo che per la psicologia del suo autore. Nella stessa guisa la narrazione storica è sociologia concreta solo in quanto lo storiografo è certo dei fatti che dipinge, e scorge, dietro le marionette umane, il meccanismo sociologico che le muove, due condizioni che finora non si verificarono forse mai. Ma se Barth vuol semplicemente dire che la storia, raccontata esattamente, è una casuistica della sociologia, una raccolta di esempi delle leggi dell'essere e dell'operare umano scoperte dalla sociologia, allora si potrà consentire con lui. In questo caso la formola riconosce implicitamente che la narrazione storica concreta serve soltanto a rendere più vivente, più espressiva, più piacevole, l'austera sociologia, ad ornarla di vezzi letterari ed estetici, e che la vera scienza antropica non può essere concreta storiografia, ma soltanto sociologia generale. Diciamo dunque: La sociologia è storia senza nomi propri; la storia è sociologia concretizzata e individualizzata. Fra ambedue corre il medesimo rapporto che c'è fra algebra ed aritmetica. Epperò l'oggetto e il contenuto d'ambedue è la biologia della specie homo sapiens.

Il presente è per questa un campo più fertile del pas-

sato, perchè è più accessibile all'osservazione e all'impiego dei mezzi di numerazione e di misurazione. A rigore, la sociologia potrebbe perfettamente fare a meno della storia, pur ammettendo che certi detriti si comprenderebbero meglio conoscendone le origini e la loro antica funzione; ma la storia senza sociologia rimane un'accozzaglia di aneddoti o una speculazione filosofica soggettiva senza significato e giustifica lo sprezzante giudizio dell'antico Sesto Empirico che chiama la storia roba disordinata, un guazzabuglio di casualità.

Una volta colto il giusto punto di vista di fronte all'umanità, al suo essere ed agire, dobbiamo riconoscere che essa è una specie di esseri viventi come tutti gli altri, per quanto obbiettivamente e soggettivamente molto più interessante, perchè ha raggiunto il massimo sviluppo intellettuale e perchè noi le apparteniamo. Noi comprendiamo che le sue sorti sono determinate dalle sue predisposizioni naturali e dal loro sviluppo sotto la pressione impellente del mondo esteriore. Per spiegarcela occorre studiarla con lo stesso piano e con gli stessi metodi che si usano per ogni altra specie di viventi. L'osservazione e i suoi risultati si falsano e diventano inservibili portandovi dentro il pregiudizio, non sorretto da fatti obbiettivi, che la specie umana si trovi di fronte alla natura, all'universo in una condizione eccezionale ed abbia privilegi che non condivide con alcun'altra specie di viventi, quando cioè si è imbevuti dell'infantile superstizione antropocentrica. Emancipatici da questo arcaico errore, possiamo utilmente veder vivere l'uomo, e, considerando la sua condotta nelle più diverse circostanze, possiamo ottenere un'immagine ben riuscita del suo essere. Ogni scienza antropica, ogni antropologia presa nel senso più largo, deve essere biologia e servir la medesima, tanto l'anatomia, l'embriologia e la fisiologia, quanto la psicologia fisiologica e la psicologia introspettiva dell'uomo. Anche la sociologia non è altro che biologia e, per pretendere a scienza, deve essere statistica nella sua parte descrittiva e psicologica nella parte consacrata all'interpretazione, alla spiegazione e alla classificazione. La storia contribuisce alla storia na-

turale dell'uomo con materiali utilizzabili solo in quanto è sociologia retrospettiva e getta luce sulle peculiarità della natura umana comuni a tutta l'umanità. Se il materiale dei suoi fatti fosse sicuro e se le fosse accessibile la psicologia dell'umanità preistorica, essa potrebbe completare la sociologia con un'appendice scientifica sullo sviluppo e rispondere alla controversa domanda se la natura umana, con le sue primitive qualità, impulsioni fondamentali e reazioni tipiche, sia rimasta uguale a se stessa attraverso tutte le età o se nel corso dei millenni mostri cambiamenti e progressi reali e non soltanto adattamenti formali. Ma la parte più importante della scienza antropica rimane sempre la psicologia. Egli è per la sua attività mentale che l'uomo si distingue maggiormente da tutti gli altri esseri animati che vivono allato a lui sulla terra; occorre dunque studiare anche la sua mente quando si vuole rappresentarlo in questa sua particolarità di fronte a tutti gli altri esseri viventi.

È la psicologia che deve spiegare alla sociologia i fenomeni della convivenza degli uomini, il sorgere e l'evolversi delle istituzioni, la natura e l'opera dello stato, delle forme di governo, della religione, del diritto, della moralità, delle relazioni tra i popoli e delle loro forme. Poichè tutti questi quadri, entro i quali si svolge la vita dell'uomo, sono usciti dalle necessità della sua mente e non vanno mai compresi soltanto storicamente, ma bensì psicologicamente. John Stuart Mill enuncia nella sua Logica questa proposizione fondamentale: « È con le leggi della mente umana che si spiegano i fenomeni storici », proposizione che, quasi contemporaneamente, Herbart (1) esprime così: « Le energie operanti nella società sono indiscutibilmente, per origine, energie psicologiche ». Non serve a nulla sapere da quali visibili cominciamenti siano sorte tutte le istituzioni, come si siano sviluppate ed abbiano raggiunta la loro figura attuale, quando non si può dimostrare da quali spiritualì peculiarità, necessità, impulsioni ed aspirazioni uma-

(1) Herbart's Werke, edite da Hartenstein. Vol. VI, p. 33.

ne sono provenute e dovevano provenire. Solo con questa dimostrazione si comincia a comprenderle. La storia può promuovere e facilitare questo studio in diversi modi: riconducendo i fenomeni divenuti oltremodo complicati a origini semplici, ancora completamente trasparenti e comprensibili, in modo da lasciar chiaramente riconoscere la loro connessione, più tardi oscurata, con determinate particolarità essenziali e propulsive dell'uomo; rendendo verosimile con frequenti esempi che l'uomo in tutti i tempi e in tutti i luoghi è restato sempre lo stesso nelle sue linee fondamentali, cioè che è assillato dagli stessi bisogni e cerca di soddisfarli con gli stessi metodi imposti dalla sua struttura; fissando infine il ricordo di certe situazioni eccezionali, aventi valore di esperienze, in quanto favoriscono dei tratti psichici che nelle condizioni della vita comune sfuggono facilmente all'attenzione.

Sociologia e storia, due concetti identici, sono il prodotto della psicologia umana e forniscono a loro volta una sicura conclusione sulla psicologia stessa. Nel modo come nel passato e nel presente l'uomo ha reagito e reagisce contro tutte le impressioni del mondo esteriore, nel modo come si è adattato al mondo e alla vita, si rivelano tutte le particolarità più evidenti e più nascoste del suo essere, e chi ha osservato queste particolarità coi sereni occhi del biologo, senza lasciarseli oscurare da mistiche nebbie, potrà determinare le leggi secondo le quali si sono compiute le reazioni dell'uomo contro le influenze esteriori, fin tanto che la sua natura non si sia radicalmente mutata.

I tratti generali sensibili della vita antropica si possono comprendere con esattezza scientifica solo mediante l'ausilio dell'osservazione complessiva, cioè della statistica, ciò che Schlözer, un po' giocosamente, ma con buona perspicacia, enunciò in questa formola epigrammatica: « La storia è statistica in marcia e la statistica è storia in riposo ». Ma volendo ricercare le cagioni dei fenomeni, volendo darsi ragione non solo del *che cosa*, ma anche del *come* e del *perchè* delle istituzioni, degli

usi ecc., bisogna prescindere dalle collettività e prendere in considerazione le individualità. In altre parole, la storia naturale dell'uomo è psicologia e la psicologia è necessariamente individuale. Non c'è una psicologia delle collettività. Ciò che si chiama così, è, o un errore, una parola senza significato, o indica una moltiplicazione della psicologia individuale, cioè qualche cosa d'irrilevante, poichè l'addizione o la moltiplicazione non cambia la natura degli addendi e dei moltiplicandi, e non contribuisce in nulla alla loro conoscenza. La nuova scienza della sociologia è perciò chiamata anche paradossale, perchè non può essere scienza della società; essa può essere soltanto scienza antropica della società, cioè antropologia individuale. La società è una somma che non possiamo pervenire a conoscere fino a che non ne possiamo esattamente conoscere gli addendi.

Invero, Augusto Comte nega risolutamente l'individuo e sostiene che c'è soltanto l'umanità (1). Non si può, dice, far derivare l'evoluzione della società dalle qualità dell'individuo. È della stessa opinione anche Wundt (2), e Ernesto Mach, che pertanto vuole eliminata qualsiasi metafisica dalla sua filosofia, abbandona in questa questione il suo punto di vista e concepisce l'umanità come un organismo unitario, come « un polipaio » fra i cui individui « sono stati rotti i legami organici ». Egli dunque pensa a qualche cosa che l'osservazione non gli fornisce e porta nel quadro dell'ondeggiante e mutevole brulicame degli individui, che si chiama umanità, un tratto che esiste soltanto nella sua mente, ma non nella realtà. In base a queste dichiarazioni, uno scrittore affrettato e imprudente come Glumpowicz (3) può giungere alla temeraria affermazione che « l'individualismo o atomismo » è « squalificato e liquidato nella scien-

---

(1) Auguste Comte, Cours de philosophie positive. IV ed. Parigi, 1877. IV T. p. 590: « Tanto staticamente che dinamicamente, l'uomo, nel senso proprio, non è in fondo che un'astrazione, solo l'umanità è realtà ».

(2) W. Wundt, Logik II ed. Stoccarda, 1895, II T. p. 291.

(3) Ludwig Glumpowicz, Grundriss der Sociologie. 2.ª ed. Vienna 1905.

za ». Quanto questa affermazione corrisponda poco al vero risulta dalla più rapida rivista della relativa letteratura. Simmel (1) dice: « I movimenti delle più piccole particelle e le leggi che le regolano sono la sola realtà. Riassumendo una somma di questi movimenti in atto collettivo, non si può pretendere di formulare una legge speciale per questa somma ». Lo stesso dice Spencer (2): « Una massa d'uomini possiede le qualità che risultano dalle qualità degli individui... Le qualità delle unità determinano le qualità degli aggregati ». H. S. Maine fa una differenza tra la società antica e quella moderna. Prima la famiglia era l'unità sociologica. « Ma l'unità della società moderna è l'individuo ». Lotze dichiara nel suo Microcosmo: « Solo gli spiriti viventi sono i punti efficienti nel corso della storia ». Schopenhauer (Parerga e Paralipomena) esclama: « I popoli esistono... soltanto in astratto, gl'individui sono la realtà ». Louis Blanc non vede che individui nella storia. « L'individualismo trionfa con Lutero nella religione, con Voltaire e gli enciclopedisti nella scienza del pensiero, con Montesquieu nell'economia politica, con la Rivoluzione francese nel mondo della realtà ». Ma non fa d'uopo invocare la testimonianza di autorità per dimostrare che la scienza naturale dell'uomo, considerata come sociologia e storia sociologica, non trova davanti a sè, come realtà, che individui, e non una collettività, si chiami essa popolo, classe, società o umanità.

Il pensiero di considerare l'astrazione umanità come una realtà, doveva dapprima venire ai teologi ed ai metafisici, che sono soliti a tenere le loro chimere per esseri veramente esistenti: Ezechiele, capitolo X, 16, è il primo che paragona Gerusalemme a un uomo che passa per l'infanzia, diviene adulto, sposa, fa adulterio e viene lapidato. Egli è ancora completamente conscio di fare una semplice allegoria poetica. Cicerone prende già

(1) Georg Simmel, Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Lipsia 1892, p. 39.

(2) Herbert Spencer, Introduction dans la science sociale, Parigi 1880, p. 55.

l'immagine quasi alla lettera quando nella storia di Roma ritrova tutte le tappe della vita d'un uomo: la nascita, l'adolescenza, la giovinezza, l'età matura. Al retore Seneca piace questo pensiero e lo prende in prestito da Cicerone. Floro lo generalizza nella prefazione del suo « Compendio della storia romana » e lo applica alla vita di tutti i popoli che secondo lui rappresenterebbe i « quatuor gradus processusque », i quattro gradi e progressi dell'esistenza umana, nascita, adolescenza, giovinezza e vecchiaia. Ammiano Marcellino si accontenta di ripetere le parole di Floro. Sant'Agostino va un passo oltre e non considera più soltanto una formazione politica, quale sarebbe un popolo, ma tutta l'umanità come un singolo uomo, credendo di osservare in essa il progredire della vita dall'infanzia alla giovinezza, dalla virilità alla vecchiaia. Non è egli stesso in chiaro se si tratti di un paragone o di una identificazione. Talvolta tiene presente che usa un'espressione figurata, ma nel corso degli sviluppi del suo pensiero, cade vittima della propria immaginativa e il traslato gli si cambia sotto la penna in un organismo vivente in carne e ossa. Anche Pascal dice nel proemio del suo « Traité du vide »: « Tutta la serie degli uomini nella lunga fila dei secoli deve essere considerata come un sol uomo che continua ad esistere e che impara incessantemente ». Con questa finzione egli voleva mettere in maggior rilievo il fatto del progresso. Ma essa è affatto superflua, perchè la tradizione che il dotto trasmette al dotto, gli ammaestramenti dati dai vecchi ai giovani, fanno comprendere il progresso delle generazioni umane susseguentisi altrettanto facilmente come la supposizione che l'umanità sia un uomo solo che a poco a poco raccoglie esperienze e ne trae ammaestramenti. Augusto Comte vanta invero la sua « filosofia positiva » in opposizione a tutte le speculazioni teologiche e metafisiche, come « una subordinazione dell'immaginazione all'osservazione » (1); ma quando egli, dietro l'esempio

(1) Auguste Comte. La sociologie. Résumé par Emile Rigolage Parigi, 1897, p. 57.

di Sant'Agostino e di Pascal, al quale espressamente si riferisce, nega l'individuo e concede realtà soltanto alla collettività, giunge a questa concezione, non mediante l'osservazione, ma solo con l'immaginazione (1).

Menti più grossolane e superficiali hanno semplificato in un goffo concretismo l'astrazione rettorica di Pascal prendendola alla lettera. Addirittura famigerate — il vocabolo non è troppo forte — sono le spiegazioni di von Lilienfeld, che con terribile serietà considera la società, o più giustamente lo Stato, come un vero e reale essere vivente e ne dà un'esatta descrizione anatomica, mostrando le ossa, le giunture, i muscoli, i tendini, i nervi, i vasi sanguigni, le membra e gli altri organi interni che nutrono questa creatura e presiedono alle sue funzioni vitali. Va da sè che questo essere nasce, si sviluppa, attraversa malattie, invecchia e muore. Lilienfeld non ha abbastanza immaginativa per indicare se la sua creatura Stato è di sesso maschile o femminile, se sposa, se procrea figli o se passa la propria esistenza in sterile solitudine, e come se ne fanno, dopo morte, i funerali. Dalla sua esposizione risulta che egli si figura la sua creatura Stato, secondo il piano anatomico dell'uomo o per lo meno di un mammifero. Anche questo è mancanza di fantasia. Niente lo obbligava a supporre un mammifero nello Stato. Poteva anche essere un animale articolato, un cefalopode o un mollusco, ciò che avrebbe dato un'immagine più pittoresca ed avrebbe ovviato a qualche difficoltà. Schaeffle commise lo stes-

---

(1) L'allegoria di Ezechiele, di Cicerone, di Floro e di Sant'Agostino è così ovvia e giusta, che fino a questi ultimi tempi venne in mente agli scrittori che si occupano di storia senza conoscere sufficientemente i loro predecessori in questo campo. Manifestamente indipendenti da questi e l'uno dall'altro, Vico e Fontanelle nel secolo XVIII, St. Simon al principio, Littré e Eduardo von Hartmann nella seconda metà del secolo XIX considerano la vita d'un popolo o dell'inter'umanità come simile alla vita d'un individuo, e Fontanelle, St. Simon e Littré dicono che il popolo come l'individuo soddisfa nella fanciullezza soltanto i bisogni del corpo, nella giovinezza propende ai lavori immaginativi, cioè alla poesia e all'arte, e raggiunge nella virilità la maturità intellettuale e s'innalza quindi ad occuparsi di scienze naturali e di filosofia.

so errore quantunque più tardi sostenesse, contro ogni apparenza, che la sua opera principale « Struttura e vita del corpo sociale » non si doveva prendere alla lettera, ma solo come un'allegoria. René Worms, anche dopo la ritrattazione di Schaeffle, si attiene alla primiera sua concezione che venne sostenuta sempre recisamente da Lilienfeld. È umiliante dover constatare che esiste un gruppo, che prende se stesso sul serio e che è del resto preso sul serio anche da altri, il quale si fa chiamare scuola sociologica e conferisce alle sue fanfaluche il nome alquanto pomposo di « metodo organistico », che questo gruppo mantiene, cura e trasforma in ulteriori visioni chimeriche la strana illusione dei Lilienfeld e degli Schaeffle e che diversi congressi sociologici animati dalle migliori intenzioni e assertori dei metodi scientifici, abbiano accordato a queste fanfaluche l'onore di farne oggetto d'una discussione talvolta appassionata.

Considerare la società, lo Stato, l'umanità non solo figuratamente, ma anche di fatto, come un individuo vivente, è un'ingenuità della stessa specie di quella di un dotto da strapazzo che spiegava essere l'aurora boreale la polvere delle scintille che saltano attorno quando l'asse della terra, per essersi guastato, viene levato fuori e raggiustato sull'incudine per opera d'un fabbro; o della specie di quello scolaro malizioso che voleva fare il capitano di bastimento e applicare una gomma alla chiglia del suo vapore, per cancellare dappertutto nei suoi tragitti i gradi di longitudine e di latitudine, specialmente l'equatore, per fare così un brutto tiro ai geografi.

Si tratta di un feticismo verbale inconcepibilmente superficiale, d'una interpretazione letterale d'un modo di dire, e dell'assoluta incapacità di comprendere una metafora.

La verità è che molti uomini viventi insieme in pari o simili condizioni non sono un individuo nel senso di sant'Agostino, di Pascal e di Augusto Comte, allo stesso modo come un certo numero di locomotive riunite in un parco di macchine non formano una locomotiva unica, una superlocomotiva. Tutto ciò che è accaduto nell'u-

manità viene operato da singoli individui, è una reazione degl'individui sulle influenze esterne, che possono partire dalla natura e da altri uomini, e non si può spiegare che con le qualità individuali. Ogni azione collettiva, sia essa una guerra, una sommossa, una crociata, una migrazione di popoli o un pellegrinaggio, si compone di azioni di singoli individui, che si sommano, ma possono anche essere considerati e valutati a sè. Ogni istituzione e la sua funzione, il governo e la sudditanza, l'amministrazione della giustizia e l'esecuzione delle sentenze, la religione e il culto, il commercio, il credito, le comunicazioni, la grande industria, l'organizzazione delle classi hanno radice in una determinata mentalità dell'uomo, che si può studiare soltanto nell'individuo.

Non disconosco che esiste una correlazione biologica fra gli uomini, in quanto essi, almeno nei limiti d'una razza e fors'anco di tutta la specie, sono affini tra loro, discendono dai medesimi progenitori ed hanno ereditato da questi, se non le cellule viventi, reali, corporee, come vuole Weisman, certo però le tendenze di sviluppo i cui depositari erano le cellule degli antenati. Questo legame biologico non richiede per altro un'unità organica nel senso come la comprendono la filosofia della storia e la sociologia secondo il « metodo organistico ». Poichè esso non si limita alla specie umana, passa anche ad altre specie animali e collega probabilmente tutti gli esseri viventi sulla terra, quelli del presente come quelli del più remoto passato, dall'organismo cellulare fino all'uomo più altamente differenziato. La visione d'un tal legame in tutto quanto vive, di tutta la vita, ha valore per la concezione filosofica dell'universo; per la filosofia della storia non serve, perchè se lo stato, se l'umanità è un'unità organica, per il fatto del legame biologico, lo è anche tutto il regno animale e con esso anche tutto il regno vegetale: ma questa unità non fornisce la chiave che fa intendere anche un solo avvenimento storico o una sola istituzione umana. Paracelso si avvicinò molto di più alla verità quando dichiarò essere l'uomo un microcosmo, un mondo a sè. Malgrado tutta l'affinità degli uomini fra loro, con tutta la so-

miglianza che hanno fra loro come esseri della medesima specie, con tutti i rapporti che intercorrono non solo con i congeneri, ma con tutta la vita e col mondo, le loro azioni non si comprendono che come provenienti dall'individuo, non dalla collettività. Poichè le pressioni organiche che provocano le azioni umane si elaborano nell'individuo, vengono sentite dall'individuo e da lui innalzate alla coscienza; esse promuovono in lui impulsi di moto, aspirazioni, idee e giudizi che alla loro volta producono fatti, e non scavando fino a questa radice individuale d'ogni azione dell'umanità, non si possono trovare adeguate spiegazioni ai fenomeni della vita sociale nazionale e politica.

Poche parole hanno prodotta tanta confusione nelle teste come la psicologia delle collettività e la psicologia dei popoli. Scipio Sighele (1), nel suo fondamentale lavoro su « La folla delinquente », voleva stabilire soltanto l'osservazione di fatto che gli uomini quando si trovano assieme in gran numero, compiono azioni che non farebbero se fossero soli. Questo fatto va accolto con la massima riserva e si può del resto interpretare in diversissimi modi. Non si possono certamente attendere alte opere intellettuali dalla folla, anche quando questa è composta d'individui intellettuali; ma non è perchè un superuomo nasce tutte le volte che molti uomini si trovano riuniti in folla e che questo superuomo possiede una fisionomia intellettuale differente da quella degl'individui particolari di cui essa si compone, ma per la semplicissima ragione, per nulla misteriosa, che le manifestazioni intellettuali elevate sono, come tali e in virtù della loro definizione stessa, individualmente differenziate. Ora, ogni differenziazione individuale, appunto perchè individuale, si distingue dalle altre e non si assomma con esse, ma le neutralizza in causa della differenza stessa che serve di separazione, e così accade che dopo la neutralizzazione reciproca delle manifestazioni individualmente differenziate e per conseguenza intellettualmente elevate non restano che le manifesta-

(1) Scipio Sighele, La folla delinquente, 2.ª ed. Torino, 1895.

zioni medie comuni a tutti, le quali si trovano naturalmente situate più in basso di quelle. Ho già trattato minutamente altrove di questo procedimento, riguardante le folle (1). Ma quando un certo numero d'individui di mentalità superiore si unisce in folla e rimane mediocre nelle sue opere intellettuali, non ne vien punto di conseguenza che un certo numero d'individui altamente morali, divenuti folla, diano luogo ad una folla immorale o addirittura delinquente. Contesto nel modo più risoluto che un numero per quanto grande di uomini veramente morali possa mai commettere un delitto. L'asserzione del contrario è arbitraria e indimostrabile. I delitti delle folle vengono sempre commessi soltanto da individui che anche individualmente sono delinquenti. Naturalmente essi trovano nella folla dei complici in individui che già nutrono inclinazioni e aspirazioni più o meno criminali che però reprimono nelle circostanze comuni per timore delle conseguenze, mentre questo freno viene a mancare quando si possono abbandonare ai loro pravi istinti in numerose compagnie, perchè sanno bene che la responsabilità di un delitto collettivo ben raramente va a colpire l'individuo il quale rimane perciò quasi sempre impunito. In ogni caso, si deve ancora ammettere che la gran maggioranza dei mediocri, che non sono nè accentuatamente virtuosi nè accentuatamente cattivi e che per mancanza di spiccata personalità sono sempre disposti a seguire gli esempi altrui, riuniti in folla, cedono passivamente alla sugge-

---

(1) Paradoxe, VII ed. Lipsia, senza data, p. 31. Forse il solo scrittore che concede ad una folla un giudizio migliore che ad un individuo mentalmente ben dotato, è quello citato da Plinio il Giovane nella XVII lettera del 7.° libro, il tragediografo Pomponio Secondo, il quale soleva dire, quando un suo giudizio sopra un lavoro differiva da quello d'un suo autorevole amico: « Ad populum provoco! » Qui però non si tratta di opera intellettuale, ma di una manifestazione del sentimento, e siccome il sentimento è un'attività cerebrale meno differenziata dell'intelletto, la distanza tra la folla media e l'individuo più raffinato può in questo campo essere effettivamente minore. In questo senso ha forse ragione anche il motto che « Monsieur Tout-le-monde » è più spiritoso di « Monsieur Voltaire ».

stione esercitata da pochi sobillatori e ne imitano le azioni pecorescamente. Ma difficilmente ci si sbaglia ammettendo che questi uomini mediocri seguirebbero una suggestione esteriore anche senza essere riuniti in folla, quando essa fosse esercitata su di loro con la stessa forza come accade nel bailamme, nel tumulto, nel fracasso e nel disordine d'un assembramento, ciò che crea condizioni suggestive particolarmente favorevoli.

Ci sono dei cervelli balzani che nella semplice descrizione di questi fatti hanno voluto vedere non so quali miracolose metamorfosi. Coll'irresistibile tendenza mistica dei deboli di spirito essi hanno inteso o voluto fraintendere la psicologia delle folle di Sighele, come se egli avesse detto che una folla è un essere differente e indipendente dai suoi elementi individuali, che ha impulsi, passioni, pensieri e giudizi nuovi, che pensa, sente e agisce in modo differente da tutti gl'individui. Per riconoscere l'assurdità di questa supposizione occorre lasciare le chiacchiere e venire ai dati di fatto. Qual'è l'organo del pensiero di questo nuovo essere vivente, autonomo, che si forma quando molti individui si riuniscono in folla? Quale è la sede dei nuovi impulsi, delle nuove passioni, ecc.? Sviluppa forse il nuovo essere vivente « folla » anche un nuovo cervello, un nuovo sistema nervoso che elabora i suoi nuovi sentimenti, i suoi nuovi pensieri e le sue nuove azioni? Questo non lo sostengono neppure i mistici della sedicente psicologia delle folle. Anche per essi non si può trattare che della somma di procedimenti nei cervelli e nei sistemi nervosi degl'individui formanti la folla. Si deve forse comprender così, che le singole fasi di cui si compone ogni azione procedono in diversi singoli cervelli in modo che nella folla un individuo o un gruppo riceve le impressioni sensorie, un secondo le elabora nella percezione, un terzo mette in moto il gioco dell'associazione delle idee con gli attinenti congegni ed un quarto infine obbedisce a queste spinte e compie le azioni? Appare subito all'evidenza l'assurdità dell'idea d'una tale opera collettiva, prodotta mediante la divisione del lavoro psichico. Dunque il lavoro psichico del nuovo superessere vivente

« folla » non può prodursi che in ogni singolo cervello, epperò completamente, dal primo all'ultimo anello della catena, che comincia con le eccitazioni sensorie e finisce con le funzioni muscolari e glandolari. Ma con ciò, è detto soltanto che gl'individui percepiscono, sentono, pensano, giudicano e agiscono, si trovino essi soli o in una folla, verità questa che non ha bisogno d'essere dimostrata, tanto meno prendendo delle arie d'importanza e usando formole altisonanti.

Si può certamente parlare di psicologia delle folle come della voce, del peso, della forza delle masse. Ma ciò val quanto dire che mille voci che gridano fan più rumore di una, che mille paia di braccia muovono carichi più pesanti e possono fare un lavoro più greve che non uno, che sotto il peso di mille uomini può sprofondare un pavimento che ne avrebbe ben portato uno, ecc. Psichicamente una folla non è diversa dai suoi componenti individuali, come mille cannoni, nella loro sostanza, non sono differenti dal cannone singolo. Solo gli effetti dinamici, i prodotti del lavoro sono differenti nell'uno e nell'altro caso, ma è ingenuo antropomorfismo trarre da queste differenze una differenza nel produttore del lavoro.

Ai credenti nella psicologia delle folle rimane una sola apparentemente ragionevole motivazione della loro teoria: l'individuo che si trova nella folla, riceve emozioni che da sè solo non proverebbe mai e sotto l'influenza di queste emozioni pensa e agisce differentemente da quello che farebbe se fosse solo, di guisa che, uscito dalla folla e ritornato solo, si meraviglia di se stesso e non comprende d'aver potuto prima sentire, pensare, agire come ha fatto; pertanto, il diritto di parlare di una psicologia delle folle esiste effettivamente.

Il fatto è giusto, ma è falsa la conseguenza che se ne trae. Poichè, che cosa si dimostra quando si dice che l'uomo in una folla sente, pensa e agisce differentemente da quando è solo? Soltanto questo, che la vista della folla, il contatto con essa l'hanno posto in eccitazione e che il suo cervello e il sistema nervoso, nell'eccitazione, lavorano altrimenti che nella quiete. Ma la folla non

è sola a causare forti eccitazioni. Se ne verificano di simili in molte e diverse circostanze, sotto l'influenza d'impressioni sensoriali insolitamente forti, nel pericolo, in certe condizioni somatiche. Alla vista dell'eruzione di un vulcano, davanti ad una spaventevole burrasca, in un terremoto, in una battaglia, davanti ad una tigre scatenata non si è più come quando si sta in casa davanti al camino in veste da camera e in pantofole; quando si è rosi dalla fame, non si pensa, non si sente, non si agisce come quando si è ben sazi; l'innamorato, l'ubriaco non sono come l'uomo indifferente, come l'uomo digiuno. Si dovranno perciò creare nuove specie di psicologia? Si dirà che in tutti gli esempi suaccennati scompare la psiche individuale e gliene subentra una nuova, la psiche vulcanica, burrascosa, tremolante, battagliera, tigresca, famelica, amorosa, cimbalesca? Ora, il preteso scomparire della psiche individuale in mezzo alla folla, il sorgere d'una nuova psiche collettiva è una supposizione che sta alla pari con queste affermazioni. Per capire come una folla sente, pensa e agisce, non occorre trattenersi con essa; bisogna prendere in esame l'individuo, studiare la sua struttura, vedere come reagisce alle eccitazioni d'ogni specie, che parte rappresenta in tutto il suo fare la tendenza imitativa e la suggestionabilità, quali sonnecchianti tendenze racchiude nell'anima, tendenze che ordinariamente vengono frenate da inibizioni coscienti ed incoscienti, ma che esplodono tumultuosamente appena quelle inibizioni vengono a mancare. Tutto ciò è semplicemente psicologia individuale e il suo studio non si agevola per nulla subordinandola a una pretesa psicologia collettiva, che prende per realtà una parola, la parola « folla », la quale non designa che un certo numero d'individui e attribuisce a questo fantasma le qualità d'un essere vivente, appunto come l'immaginazione artistica atteggia in forma corporea altre astrazioni verbali, come saggezza, amore, misericordia, e le rappresenta in figure femminili, con ogni sorta di fronzoli. La psicologia collettiva è la psicologia d'un concetto astratto la cui base concreta è un certo numero d'individui. O non ha materia o la sua materia sono

gl'individui e deve perciò diventare psicologia individuale.

Un errore altrettanto grande quanto la psicologia collettiva è la psicologia dei popoli con la quale Lazarus e Steinthal credettero di fondare una nuova scienza feconda d'insegnamenti. I popoli, o per lo meno certi popoli, mantengono, attraverso ai tempi e a tutti i cambiamenti delle loro sorti storiche e politiche, della loro religione e dei loro costumi, le stesse qualità di spirito e di carattere che li rendono simili ai loro discendenti e dissimili dagli altri popoli. Questa è la tesi sfoderata da Lazarus e da Steinthal al punto di partenza delle loro considerazioni. Ma la tesi stessa è assai confutabile. Sono poi i popoli davvero diversi gli uni dagli altri? Ecco una grossa questione alla quale solo con leggerezza si può rispondere presto e baldanzosamente. Le diversità che si affacciano al primo momento, sono di carattere esteriore; sono quelle della lingua, del costume, del tenore di vita; più profonde sono quelle delle istituzioni, delle usanze, dei metodi di lavoro, della concezione del mondo, della tavola dei valori, delle ambizioni. Ma tutte queste diversità lasciano immutato l'essere più intimo dell'uomo; nel loro sentire, volere, dedurre ed agire, i popoli sono pertanto eguali fra loro; la comunità del loro essere umano la vince sopra le superficiali deviazioni nazionali, e il proverbio italiano « tutto il mondo è paese » sembra piuttosto ribadire il chiodo e dar torto alle elucubrazioni di Lazarus e di Steinthal che vogliono scoprire spiccate differenze dappertutto. Non meno imbarazzante è la seconda domanda: Mostra veramente ogni popolo nel corso di tutta la sua storia la stessa fisionomia mentale e lo stesso carattere che lo fanno apparire attraverso ai secoli, e magari ai millenni, come un'individualità ben definita? Molte difficoltà insuperabili si oppongono ad una risposta perentoria. Noi non sappiamo nulla di sicuro del sentimento e del pensiero reale della maggioranza del popolo non solamente in un passato remoto, ma anche in un passato recente. I tratti che ci sono stati conservati possono essere interpretati in più modi. Le testi-

monianze scritte, quelle delle leggi e dell'arte rispecchiano la psicologia di piccole minoranze o di singoli personaggi e non permettono deduzioni nei riguardi della folla. Il preconcetto e la concezione soggettiva rappresentano una parte decisiva nell'artificiosa elaborazione di un quadro d'un carattere etnico rimasto immutato attraverso ai secoli. Di solito l'arte costruttiva della psicologia etnica non si esercita sui piccoli popoli senza storia; essa prende ad oggetto grandi popoli con una storia molto mossa e variata.

In una storia ricca si trovano, massime con un po' di adattamenti e di buona volontà, abbastanza fatti con cui un mosaicista potrebbe comporre qualsiasi quadro. Sarebbe un esercizio sofistico, piacevole e per null'affatto difficile, quello di abbozzare due caratteristiche completamente opposte fra loro di qualche popolo scelto a capriccio, giustificandole con tratti dimostrativi della sua storia. Entrambe verrebbero accettate senza obbiezione da parte d'un candido lettore, pur non contenendo esse neanche il più piccolo granellino di verità. Il metodo, o piuttosto il trucco, è semplice. Basta porre in rilievo ed aggruppare alcuni avvenimenti presi dalla storia, e sorpassare sopra altri, per far comparire un popolo attraverso lunghe epoche come lo si vede o come lo si vuol far vedere.

Su che dovrebbe poi fondarsi il carattere ed il genio peculiare d'un popolo? Forse sull'atavismo, sull'origine comune? Nessun gran popolo d'Europa, di cui s'è occupata la presunta scienza della psicologia etnica, è di sangue unitario; tutti sono misti e precisamente misti degli stessi elementi etnici, sebbene in diverse proporzioni, e non è concepibile che un miscuglio di Europei primitivi, cioè di uomini delle Alpi e del Mediterraneo, abbia dato più tardi ai Celti, ai Germani e ai Romani nella Germania meridionale e occidentale un carattere etnico, una psiche etnica differente da quella che s'è sviluppata in Francia. Se un popolo avesse realmente una fisionomia propria che lo distingue da altri popoli, non si potrebbe trattare di particolarità organiche, innate, invariabili ed ereditarie, ma soltanto di esteriorità, le

quali possono essere acquistate e abbandonate, ossia variabili. Epperò l'affermazione che un popolo è un'individualità speciale con fisionomia speciale, sta campata in aria e probabilmente non è che una di quelle vaghe generalizzazioni che s'incontrano alla radice della maggior parte degli errori e dei pregiudizi.

Si racconta che un Inglese, sceso per la prima volta in un albergo di Calais, trovandovi una cameriera gobba e dai capelli rossi, registrò sul suo taccuino: « Le donne francesi sono gobbe e hanno i capelli rossi ». Questo, si comprende, è un aneddoto scherzoso, ma si deve prendere per scienza bella e buona quando i così detti psicologi dei popoli, per amore di alcuni pittori e scultori attici, annunciano « Gli antichi Ateniesi erano un popolo d'artisti », quando in causa del suicidio di Lucrezia esclamano: « Le Romane dell'antichità erano di una castità che preferiva la morte al disonore », quando ripetono con Voltaire: « I Francesi sono spiritosi e frivoli », o con i grandi poeti di Weimar e con la scuola di Kant, di Fichte, di Schelling, di Hegel: « I Tedeschi sono un popolo di poeti e di pensatori ».

Una delle prove più forti della differenza organica delle psichi etniche, Lazarus e Steinthal la videro nel diverso carattere delle lingue, cui essi, con prodigo sfoggio d'ingegnosità, attribuiscono il differente modo di pensare e di sentire dei popoli.

Le analisi sui caratteri delle lingue furono la parte più seduttrice della psicologia etnica e parve la stabilissero sopra una base veramente scientifica. Eppure è precisamente questo l'argomento più fragile. La maggior parte delle lingue sono oggi parlate da popoli che non le hanno create; p. es. le lingue neolatine da Liguri, da Etruschi, da Nordafricani d'Italia, da Celti e Germani di Francia e da Valloni del Belgio, da Iberi e Semiti di Spagna; la lingua slava dai Bulgari turcotartari e dalle tribù mongoliche della Russia; la lingua tedesca dagli Slavi di Mecklemburgo, della Lusazia, della Marca, dai Celti della valle renana ecc. Le lotte preistoriche delle lingue per la predominazione e le loro trasformazioni fonetiche si sottraggono in massima parte alla nostra co-

noscenza, però è fatto indubitabile che alcuni popoli hanno smesso la propria lingua per prenderne un'altra. Come può allora una lingua essere il risultato e l'espressione d'uno speciale genio etnico? Esprime essa il genio del popolo che l'ha creata? Allora non si capisce che il genio d'un popolo affatto diverso possa trovare in essa un'espressione che lo soddisfaccia. Ma se la medesima lingua può servire ad esprimere in modo perfettamente sufficiente il genio di qualsiasi popolo o di tutto un numero di popoli aventi origini diverse, allora la sua natura non può dipendere dal genio speciale dei suoi creatori. Quando uno stesso abito va perfettamente bene a più persone, allora il pensiero razionale non permette che due illazioni: o queste persone sono conformate egualmente o il vestito non modella la struttura del loro corpo. Poichè le genti più diverse possono esprimere in una stessa lingua tutti i loro pensieri e sentimenti a loro piena soddisfazione, risulta che essi o pensano e sentono nella stessa maniera o che la lingua si deve adattare docilmente ad ogni modo di pensare e di sentire e non può per sè servire di chiave all'intendimento della mentalità d'un dato popolo. Perciò la lingua non è una prova dell'esistenza d'una speciale psiche etnica, nè la sorgente d'una pretesa psicologia etnica.

Con tutto ciò non si contesta naturalmente che ci sono diverse lingue e che esse, quand'anche uscite in origine da una stessa radice, si sono sviluppate secondo diverse norme fonetiche, grammaticali e sintattiche, alla stessa guisa come le istituzioni e i costumi si svilupparono in molte direzioni, quantunque in principio debbano esser stati eguali per tutta l'umanità. Chi studia la vita della specie umana ha certamente il diritto e il dovere di andare alla ricerca dei motivi di questi sviluppi divergenti, ma non deve immaginarsi d'aver data una spiegazione facendo cadere con sussiego l'oracolo: « Psicologia etnica! » È comodo dire: « Le lingue, le religioni, le forme politiche e sociali, le costumanze, le concezioni dei valori morali sono diverse perchè i popoli hanno disposizioni mentali e forme di pensiero diverse; queste

possono essere derivate da quelle e non si alterano sensibilmente nel corso della storia ». Le cose certo sono molto meno semplici.

Quando si vedono i discendenti della stessa stirpe decomporsi in più popoli con lingue, istituzioni e costumanze assai differenti, mentre altri popoli, che non hanno nessuna dimostrabile affinità di sangue, parlano la stessa lingua e vivono sotto le stesse forme politiche e sociali, non si può rendere omaggio alla superstizione che un popolo forma una razza o una varietà della specie umana con qualità organiche speciali e in certo modo una psiche collettiva e che in forza di questa psiche collettiva la sua vita linguistica, politica, religiosa ecc. si svolge secondo una norma caratteristica.

Si è anzi più propensi ad ammettere che tutte le forme d'esistenza dei gruppi umani vengono determinate non da qualche pretesa misteriosa peculiarità organica di questi gruppi, ma dal loro grado di civiltà. D'altro lato, il grado di civiltà dipende in parte dalle influenze del mondo circostante, del clima, della natura del suolo, delle risorse naturali e per un'altra parte da circostanze che non sono così evidenti come quelle.

A completare i tratti mancanti nel quadro non è adatta un'avventurosa psicologia etnica, ma la psicologia individuale. L'uomo individuale mostra determinate qualità mentali che sono comuni a tutta la specie e che ne costituiscono i connotati. Egli è un animale consuetudinario e dalla giovinezza in poi imita ciò che vede dinanzi a sè. Crede facilmente a tutte le cose in cui un suo forte interesse non lo sprona a sforzi di riflessione. Gli piace la comodità d'obbedire a un'autorità. Le affermazioni dogmatiche fanno presa su di lui con forte suggestionabilità. Queste indiscutibili particolarità della sua psicologia individuale bastano per dimostrare tutte le differenze dei popoli e la loro stabilità per lunghe epoche, mentre Lazarus e Steinthal, per scoprirne le cause, hanno inventato la psicologia etnica. Se alcuni popoli scrivono da destra a sinistra, altri dall'alto al basso ed altri ancora da sinistra a destra, se questi cre-

mano i loro morti e quelli li seppelliscono, gli uni coricati, gli altri accoccolati, se gli uni stanno seduti con le gambe incrociate e gli altri sopra un sostegno, se questi uniscono la stalla e la dimora sotto un tetto mentre quelli le costruiscono separate, se gli uni dispongono in fila i loro villaggi e gli altri in forma di cerchio, essi lo fanno perchè hanno sempre fatto così e non conoscono le cose altrimenti e perchè non hanno alcun motivo di sforzarsi a inventare qualche cosa di nuovo e di mutare le loro abitudini. Ciò vale anche per tutte le particolarità d'ordine superiore, per il genio della lingua, per le istituzioni, per la mentalità. Indubbiamente sorge la domanda: come mai è sorta l'usanza? E allora si sta davanti alla stessa difficoltà come per ogni serie di fatti, quando si vuol retrocedere fino alla causa prima. Ma è anche certo che non si può rispondere alla domanda con la psicologia etnica. Sembra più plausibile che i popoli abbiano appreso le loro abitudini d'ogni specie, in quanto non siano loro state imposte dall'ambiente, da alcune personalità creatrici sorte fra loro che erano capaci di inventare novità e di darle per norma agli altri, personaggi che vivono ancora come figure leggendarie nella memoria degli uomini, come Cadmo, Prometeo, Minosse, Thor, Mosè e gli eroi di cui parla Carlyle nella prima lezione del suo « Hero-Worship ». Due di questi eroici personaggi furono quasi nostri contemporanei: Napoleone e Bismarck. La loro vita, le loro gesta si sono svolte nella più chiara luce della storia ed ebbero l'importanza d'uno straordinario esperimento politico-sociologico che ogni occhio intelligente potè seguire. In questi due casi fu dato osservare che la mentalità dello strato superiore di due grandi popoli si è visibilmente trasformata nell'ambito d'una generazione: come, cioè, i pacifici Francesi del 18° secolo, fanatici per la libertà, l'eguaglianza e la fratellanza e occhieggianti al cosmopolitismo siano diventati avidi di gloria, arrabbiati nazionalisti e cesariani; come i sentimentali, bonari Tedeschi del romano Impero e della confederazione germanica, da borghesucci rincantucciati come erano si siano fatti egoisti, orgogliosi, o almeno

rudi e imperiosi nelle loro maniere, arditi banditori nel mondo del pangermanesimo. Dove va a finire qui la tesi fondamentale della psicologia etnica, la stabilità delle peculiarità del genio e del carattere d'un popolo? I sorprendenti tratti del pensare e del sentire dei Tedeschi e dei Francesi più colti dei nostri giorni, si possono con sicurezza ricondurre a due grandiose figure, Bismarck e Napoleone, ma non a peculiarità del popolo tedesco o francese. Da questo esempio possiamo senza temerarietà concludere che anche tutte le altre singolarità di un popolo o di un gruppo di popoli hanno un'origine consimile e sono cioè effetto di forti individualità, che noi non conosciamo perchè in parte preistoriche.

Nulla di ciò che la psicologia etnica indica come connotati d'un popolo è una fatalità organica, come sarebbe a dire l'indice cranico, la statura, la carnagione, il colore dei capelli e degli occhi. Tutto è acquisito, ed ogni fanciullo d'un popolo acquista, senza portarvi variazioni, la mentalità d'un altro popolo quando viene educato e formato e vive in mezzo ad esso, lontano da influenze straniere e purturbatrici. Se questa affermazione avesse bisogno di dimostrazione, la darebbero a sufficienza i nomi dei tedeschi Chamisso e de la Motte-Fouqué, dei francesi Gambetta, Spuller, Waddington, degli spagnoli Becker e Hartzenbusch, dell'italiano Arturo Graf, del magiaro Petöfy (Petrovic). Non c'è psicologia etnica come non c'è psicologia della storia. C'è soltanto una psicologia degl'individui, che c'insegna che gli uomini ripetono gli esempi ambientali e il loro istinto d'imitazione si esercita nella stessa misura dappertutto e su tutti i modelli. Ecco uno dei fatti fondamentali che ci fornisce la storia. E poichè l'uomo nasce invero con alcuni semplici istinti naturali, ma cresce completamente nelle forme esteriori della vita come egli le trova, così egli sembra modellato secondo le esigenze ambientali fino a che permane quello stato di civiltà che non conosce un vivo movimento di popoli, ma perde quello spiccato contorno speciale quando gl'individui non sono più radicati alla loro zolla, quando da popolo a popolo intercorre un animato scambio di beni e d'idee, quando

le frontiere di stato e di lingua non trattengono più le influenze reciproche. Già ora si parla di uno spirito europeo occidentale e centrale e certo ancor più generalmente di una coltura europea. Domani si allargherà il concetto e si parlerà della psiche della razza bianca. E non si potrà rimanere a lungo in questa delimitazione ed esclusività, poichè i Giapponesi, gl'Indiani, i Cinesi prendono sempre maggiormente parte alla vita intellettuale della razza bianca e si acclimano sempre più profondamente alla sua civiltà, nella metodica, nell'etica e nell'estetica; i Maori della Nuova Zelanda in giubba e scarpette lucide, i repubblicani e i socialisti delle isole Hawai e delle Filippine seguono rapidamente l'esempio dei loro consimili gialli; Booker Washington reclama per i negri l'ingresso nella comunità degli uomini civili, e quando la legge dei vasi intercomunicanti regnerà in tutti i paesi e presso tutte le genti, quando la vicendevole compenetrazione delle civiltà avrà compiuto dappertutto la sua opera di assimilazione e di pareggiamento, allora il concetto della psicologia etnica e neppure quello della psicologia delle razze non avranno più alcuna parvenza di fondamento e si sarà obbligati ad ammettere una psicologia antropica, cioè, dopo molti giri e rigiri, si ritornerà semplicemente alla psicologia individuale. Si riconoscerà che gli uomini, astrazion fatta da casi patologici, hanno una costituzione intellettuale comune con differenze individuali nel maggiore o minore sviluppo di alcuni tratti o di alcune qualità elementari e che quando certi forti gruppi sembrano avere una fisionomia speciale spiccata, ciò dipende unicamente, ove non si tratti d'illusione da parte d'un osservatore superficiale o mal prevenuto, dal grado di coltura e dall'effetto formativo dell'esempio. Non c'è una superpsicologia come non c'è una superpsiche. Il concetto dell'organismo collettivo è un'aberrazione mistica. La collettività è un'astrazione. Si giunge alla vita e alla realtà fermandosi all'individuo. Lo studio del suo sentire, del suo pensare, del suo agire, conduce alla conoscenza della storia naturale della specie umana, e questo studio promette risultati più sicuri,

quando prende ad oggetto i viventi piuttosto che i morti, la cui intima mentalità ci è meno accessibile di quella dei nostri contemporanei, noi stessi compresi.

Noi abbiamo naturalmente un desiderio impetuoso di farci il più che sia possibile una idea chiara e completa della specie alla quale noi stessi apparteniamo. Il mezzo di ottenere questa conoscenza è l'osservazione senza preconcetti dell'individuo e delle sue reazioni alle molteplici influenze alle quali è esposto dalla nascita fino alla morte. La storia può essere una forma di feconda osservazione, quando è sociologia retrospettiva, ma deve essere una sociologia come la intendo io, cioè uno studio della psicologia individuale in cui vanno ricercate le forze propulsive e le norme delle azioni umane e da cui rampollano tutte le istituzioni che l'uomo si è foggiate per inquadrare la sua esistenza o nelle quali egli si adatta avendole già trovate in funzione e non vedendo nessun motivo o nessuna possibilità di mutarle o di sottrarvisi. Fino a un certo punto, è indifferente quale individuo venga osservato, presupponendo che l'osservazione venga ripetuta su un numero sufficientemente grande d'individui, perchè risulti con sicurezza ciò che è comune a tutti e ciò che è una più frequente o più rara e singola deviazione dallo schema fondamentale riconosciuto comune agli uomini. L'assoluta conoscenza degli uomini oggi viventi basterebbe teoricamente a costruire un'antropologia senza lacune. Nella pratica questa proposizione va limitata nel senso che questa assoluta conoscenza è irraggiungibile e mostrerà sempre, qua e là, deficienze e oscurità, e che inoltre l'intendimento dello stato attuale viene agevolato dalla cognizione dei suoi semplici principii, del loro sviluppo, della loro crescente complicazione, della differenziazione e dell'automaticità loro. Perciò non si può fare a meno della storia del passato umano per avere un'antropologia esauriente. Accanto alla preistoria ed alla storia delle costumanze, la storia politica e biografica contribuisce a completare l'antropologia, in quanto che discopre, negli avvenimenti insoliti, delle reazioni rare, non avvertite in ogni generazione, e nei personaggi straordi-

nari delle altissime possibilità di evoluzione che il tipo medio dell'uomo non lascia supporre.

Una storiografia che persegua altro scopo che quello d'illuminare la conoscenza della specie con esempi convincenti, che sia qualche cosa d'altro d'un museo di esemplari classici dell'uomo e di una descrizione del come si comportino le collettività in circostanze insolite, in cui, come in un esperimento, si manifestano in modo particolarmente chiaro certe peculiarità della specie, avrà nella migliore delle ipotesi un valore estetico, ma non un valore scientifico, e può essere trascurata da un'indagine tendente a conoscere la specie umana.

IV.

L'UOMO NELLA NATURA

Oggi, all'occhio indagatore, l'umanità si presenta come la più ragguardevole e più potente specie degli esseri viventi terrestri, che si è assoggettato l'orbe terracqueo e lo domina completamente, almeno nella sua parte asciutta. Il mare si sottrae ancora al suo dominio, ma con la pesca costiera, marina e sottomarina, essa fa sentire la sua potenza anche a una parte della fauna marittima. Sul continente e nell'aria non tollera accanto a sè che le specie animali e vegetali che le sono utili, non foss'altro che per il piacere estetico, o che per lo meno non la molestano, ed estermina spietatamente ciò che le nuoce od occupa uno spazio di cui vuole essa stessa impadronirsi. Le grandi fiere che una volta erano pericolose per l'uomo e che lo sono ancora in certe parti dell'India e dell'Africa centrale, hanno dovuto cederle il passo ovunque. Non possono durarla contro di essa e scompariranno in un avvenire più o meno lontano, malgrado i sentimentali tentativi di graziarne un piccolo numero, ponendole sotto la protezione dell'uomo e conservandole come curiosità in appositi recinti o giardini zoologici. La condanna di morte è pronunciata anche contro i piccoli animali nocivi che attaccano ancora indirettamente l'uomo, ma lo molestano per il loro numero, per la loro non desiderata presenza o per la loro offesa alla sua proprietà. La guerra è dichiarata ai topi, alle locuste e per quanto lun-

go e difficoltoso, il suo esito non è dubbio. Più sono piccoli i suoi nemici o i suoi molestatori, più difficile si fa la vittoria dell'uomo. Egli può facilmente disfarsi del leone e della tigre, già assai più difficilmente dei serpenti velenosi, dei rosicchianti, degli insetti. Nel bosco e nei campi teme i bostrici e i tonchi, le monache ocnerie e le processionarie, le cavallette e la filossera più ancora dei gatti selvatici, dei lupi, e dei plantigradi, e si difende contro gli attacchi degli anofeli, delle stegomie, delle glossine, che col flagello della febbre intermittente, della febbre gialla, della malattia del sonno lo colpiscono ben più gravemente che non gli animali più imponenti con i loro denti e le loro zanne. Quando avrà distrutto o assoggettato alla sua volontà tutte le creature visibili ad occhio nudo che dividono con lui l'orbe terracqueo, avrà ancora da lottare contro i microbi che minano la sua sicurezza, la sua salute, la vita sua, e questa guerra, nella quale egli si vede obbligato a prendere una posizione di difesa, sarà più lunga e più difficile d'ogni altra che egli ha fatto nella sua esistenza terrena per conseguire la dominazione sul pianeta, e la tubercolosi, la sifilide, il cancro, la scabbia e le altre malattie causate da funghi o da protozoi saranno ancora a lungo il suo spavento dopo che la giungla sarà diventata sicura come il corso d'una grande capitale cosmopolitica. Ma infine, e ciò in un tempo relativamente non troppo lontano, egli si libererà anche da questi intrusi. Certo non li estermineià mai; i saprofiti, per esempio, potranno sempre sottrarsi alla sua persecuzione, ma potrà per lo meno allontanare da sè gli organismi patogenici, e allora animali e piante potranno prolungare la loro esistenza soltanto col suo permesso, l'orbe terracqueo apparterrà a lui solo e il suo unico nemico vivente sarà l'uomo.

Egli non ha sempre avuto sulla terra questa predominante posizione. Prima di lui vivevano sul pianeta degli esseri più potenti di cui egli guarda gli avanzi con stupore e terrore, le specie marine e terrestri dei sauri carnivori ed erbivori, gli enormi mammiferi antichi, i terribili felini con i loro denti canini a lama di pu-

gnale, le forme primitive degli attuali animali feroci che egli in parte conobbe ancora viventi. Dopo questi poderosi organismi che poterono svilupparsi così esuberantemente, perchè trovarono condizioni di vita oltremodo favorevoli, comparve l'uomo ridicolmente piccolo e debole paragonato al brontosauro o al dinosauro, meschino e poco appariscente accanto al machaerodo che aveva la forma elegante e probabilmente anche i vistosi colori della tigre. L'uomo non aveva nessun connotato somatico che lo indicasse come il futuro vincitore dei suoi predecessori e come il monarca assoluto sul pianeta, ad eccezione del cervello già relativamente grande all'epoca del suo ingresso nel mondo, circostanza questa che aveva già innalzato il pitecantropo al disopra di tutte le altre forme d'animali (1). Nei suoi primordi l'uomo non era nè meglio nè peggio situato di tutti i suoi compagni di vita sulla terra. La sua culla era circondata da condizioni che favorivano la sua vita e il suo sviluppo; non era possibile altrimenti; poichè se tali condizioni non fossero esistite, la sua specie non sarebbe mai sorta. Trovò il calore, le condizioni meteorologiche, le comodità che gli erano necessarie e per le quali si trovava bene; la tavola gli fu imbandita dalla natura come a tutti gli altri animali; ebbe cibo e bevanda dandosi la briga di prenderseli e la sua unica cura fu quella di difendersi da nemici più forti, dei quali egli era selvaggina da caccia. Non è una stranezza ammettere che l'uomo, se le condizioni naturali fossero rimaste immutate, non si sarebbe forse mai alzato al di sopra delle attuali grandi scimmie, malgrado le possibilità che egli evidentemente racchiudeva in sè, trovandosi posto all'estremità d'una linea di sviluppo che è caratterizzata dal lento ma costante accrescimento del peso della sostanza nervea in rapporto al peso dei rimanenti tessuti del corpo. Non sappiamo, invero, nul-

---

(1) (Lo sviluppo non comune del cervello è veduto da Tito Vignoli nella positura verticale assunta dal corpo umano, per la quale il sangue affluisce più abbondante al cervello del feto nel grembo materno). (*N. d. T.*)

la dell'uomo primitivo, ma possiamo senza esitazione sostenere che al suo apparire sulla terra la natura gli fu amica e protettrice, mentre egli dovette trovare i suoi nemici fra gli animali viventi accanto a lui, precisamente come tutte le altre creature sulla terra, nell'acqua e nell'aria. Ma questo si mutò a poco a poco, o rapidamente, in periodi la cui durata si sottrae ancora ad una esatta valutazione. In una gran parte del suo campo d'espansione il clima subì un profondo cambiamento; cessò di essere tropicale o subtropicale e divenne artico o a un di presso. Allora il rapporto dell'uomo col mondo circostante si capovolse; la natura, che fino allora lo aveva difeso e protetto, divenne la sua nemica mortale, e per difendersi e ripararsi da essa, egli dovette rivolgersi agli altri animali e non solo per bottino, come fecero sempre gli animali rapaci, ma per farne dei collaboratori e dei servi.

Il mutamento del clima non ha colpito soltanto gli uomini. Esso sorprese anche tutti gli altri organismi che contemporaneamente a lui vivevano nel calore di un'estate eterna e ne avevano bisogno per potersi mantenere. Gli altri organismi, o perirono appena non trovarono più il necessario nella natura, o si sforzarono di adattarsi alle nuove condizioni e soccombettero dopo qualche lotta quando non vi riuscirono. Svilupparono una pelliccia più folta e più calda, cambiarono dentatura e organi di digestione per render possibile un nuovo modo di nutrimento, si fecero nuove abitudini prima sconosciute, come il sonno invernale, certe epoche per la frega e l'incubazione, regolari migrazioni, e uscirono da quel flagello come esseri assai trasformati che ritrovarono nella natura le loro condizioni d'esistenza.

L'uomo, e soltanto lui, di tutti gli esseri viventi sul pianeta, non si assoggettò alla pena di morte, apparentemente incommutabile, che la natura aveva pronunciata contro ogni essere a cui aveva tolto i mezzi di ulteriore sussistenza, nè i suoi sforzi si diressero ad adattare il suo organismo con variazioni di corpo alle condizioni naturali divenute micidiali. Egli cambiò forse qua e là il suo nutrimento e da mangiatore di frutti, di

radici, di ova, di molluschi e d'insetti, diventò carnivoro, ma nel suo complesso rimase come era. Non sviluppò nessuna pelliccia, ma piuttosto perdette il pelame che aveva e che gli serviva non per ripararlo dal freddo, ma per fortificare la pelle, per difenderla dagl'insetti, dall'ardore del sole e dalla pioggia, e fors'anco per ornamento; non s'agguerrì in modo da poter sfidare all'aperto gl'insulti delle intemperie come gli animali dei campi o dei boschi; non prese la dentatura e gli artigli del leone, la forza muscolare, lo stomaco complicato e il lungo budello del bue; in quella vece inventò un metodo d'adattamento che nessun altro vivente sulla terra aveva saputo mettere in azione: invece di cambiare se stesso, si sforzò di cambiare le condizioni esterne, invece di adattare il suo organismo all'ambiente resosi incompatibile coi bisogni della sua vita, egli cercò di adattare l'ambiente al suo organismo ed ai bisogni dello stesso.

Questo lavoro d'adattamento, nuovo ed esclusivamente umano, dura ancora e presumibilmente non potrà mai cessare. Esso si fa sempre più fine, più geniale, più completo; tutte le doti dell'uomo sono dedicate al suo servizio; esso è in realtà l'unico senso evidente che si può scoprire senza preconcetti nel decorso generale della storia; esso determina nell'umanità gli avvenimenti non dipendenti da processi naturali, ma dalla volontà umana.

Secondo tutte le leggi della biologia, l'uomo era destinato a scomparire dalla superficie terrestre al principio della prima epoca glaciale dopo la sua presenza sulla terra, come scomparvero prima di lui tutti gli esseri viventi che non poterono più soddisfare i loro bisogni organici con ciò che la natura offriva loro volontariamente. Ma egli si mantenne a dispetto della natura. Non si assoggettò ad essa, ma le mosse contro combattendo risolutamente. La sua sopravvivenza è una ribellione alla condanna a morte che la natura ha pronunciato contro di lui e che non ha cessato di essere legalmente valida. Egli non trova grazia e diritto d'asilo contro la sua persecutrice che in una stretta zona intorno all'e-

quatore, dove hanno trovato l'ultimo rifugio anche i suoi parenti, le grandi scimmie, sparse altra volta per tutta la terra, e che ora sono rinserrate nelle foreste tropicali, ove alcune tribù umane, Australiani, Weddas, Africani del centro, fors'anco Indiani dell'America centrale e del Brasile, potrebbero menare approssimativamente la primordiale esistenza dei nostri più lontani antenati, se altri popoli più evoluti non le premessero e minacciassero; non spronate al lavoro dalla diuturna necessità, sono rimaste incurantemente e soggettivamente felici nello stato più antico dell'umanità ed hanno trascurato di partecipare al progredire dei congeneri meno favoriti. Al difuori di questa cintura, ultimo resto di un remoto paradiso terrestre, la natura rifiuta all'uomo tutto il necessario, come l'antica Roma ai proscritti, ed egli deve dappertutto e ad ogni istante strapparle a mano armata ciò che gli occorre per campare la vita. Dalla nascita alla morte si circonda di artifici che non può trascurare se non vuol esporsi a pericolo di morte. Deve circondare il corpo di panni protettori, poichè, pur essendo vero che nelle regioni più calde i vestimenti sul principio erano solo un ornamento e un segno di distinzione, come il tatuaggio e le cicatrici, come i molteplici ornamenti del capo, del naso, delle labbra, come i pendenti intorno al collo, al petto e alle membra, è pertanto innegabile che nelle regioni più fredde l'artificiale coprimento del corpo persegue certamente lo scopo di mantenerlo caldo. L'uomo fa poi la sua più grande invenzione, che nessun'altra ha finora sorpassata o raggiunta: accende e conserva il fuoco; con questo ausilio esteriore si procura il grado di calore sopportabile e gradevole che le sue cellule non possono produrre col loro proprio chimismo, si facilita il lavoro della digestione sottomettendo i suoi cibi all'azione del fuoco; con ciò egli rende commestibili molti prodotti della natura che senza di ciò sarebbero inutilizzabili, e acquista uno stromento che lo solleva da molte fatiche muscolari e gli rende possibile dei lavori che i suoi muscoli soli non gli avrebbero mai potuto concedere. Molti animali, dei quali la natura soddisfa

per il resto tutti i bisogni, sono obbligati ad avere un nido o un riparo; ma l'uomo ne ha bisogno più di tutti gli altri. Eppure egli si è reso per tempo indipendente dalle caverne che aveva trovate bell'e fatte, per scavarne altre o circondarsi di tetto e di muri ove gli piacque. In questo modo produsse in un cerchio ristretto intorno a sè un equivalente approssimativo alla calma dell'aria, all'asciutto, al calore, che non trovava più all'aperto; in una parola, si circondò d'un clima artificiale di cui aveva bisogno per prosperare. Così, con sforzi d'invenzione e con assidua attività, strappò al mondo esteriore tutto ciò che questo gli contendeva e di cui non poteva fare a meno, ma la sua esistenza è in pari tempo divenuta un vero paradosso, a un dipresso come quello del palombaro in fondo al mare, ed è minacciato o viene schiacciato se interviene un guasto in uno dei molteplici congegni di mano umana dai quali dipende la sua conservazione. L'homunculus goethiano, che può vivere soltanto nella sua storta generatrice e perisce istantaneamente se il vetro si rompe, sembra una delle più strane ed irreali creazioni dell'immaginazione del poeta. Ma è invero la realtà stessa, un impressionante emblema dell'uomo nel suo attuale rapporto con la natura. Egli si è racchiuso in congegni protettori come in una storta di vetro e se ne fosse tirato fuori e posto nudo, come è nato, nella libera natura, dovrebbe irreparabilmente perire e discendere tra i fossili che altra volta vissero e prosperarono fino a che la natura lo tollerò e che poi scomparvero dalla superficie terrestre quando venne loro a mancare il calore e il nutrimento.

Nella più recondita profondità della sua subcoscienza l'uomo ha conservato una nebulosa idea dell'anomalia dei suoi rapporti col mondo circostante e l'esprime fatidicamente in leggende e in invenzioni poetiche. Che cosa è il paese della cuccagna se non l'immagine dell'esistenza come sarebbe naturale presso l'uomo, e come l'ha, egli escluso, ogni essere vivente? Non mangia il bruco nella noce attraverso ad un monte di cibo che certo gli piace di più che non la polenta all'uomo? Non corrono

gli insetti, come le oche della cuccagna, nelle mandibole del ragno? Certo l'uomo pensa all'oca arrosto ed in questo stato la natura non gliel'ha mai presentata. Ma egli si raffigura le cose con le forme che ha prese dalla sua esistenza artificiale, e non capisce che il vero paese della cuccagna sarebbe quello dove non si arrostissero le oche, dove non si facesse cuocere la farina, dove non si trasformasse il maiale in salsicce, dove non occorressero nè coltello nè forchetta, ma quello dove l'uomo potesse godere di tutto, di buona voglia, come lo porge la natura, senza cambiamenti, senza preparativi. Quando vuol spaziare nella beatitudine, si figura un paese ove scorra latte e miele. La sua brama è un'esistenza senza lavoro, cioè il contrario della realtà che egli conosce e fuori della quale non ha mai veduto alcuna vita umana. Il lavoro, la sua abitudine, la sua continua esperienza, il comandamento che lo domina dalla culla alla tomba, non è il suo sogno; egli lo scaccia dal sogno che forma la sua sete di gioia. È vero che nel sogno della felicità non si vede circondato soltanto dalle preziose offerte della natura, ma anche dai prodotti del lavoro, da palazzi, da vestimenti fastosi, da ricchi vasi, da pietanze squisite, da donne ben agghindate e non gli soccorre alla mente che queste creazioni artificiali devono essere fatte da qualcuno, che il suo paese di delizie non sarebbe aperto a tutti, che la sua felicità avrebbe per base gli sforzi e il malcontento degli altri e comprenderebbe perciò in sè sfruttamento e crudeltà; ma questo si spiega facilmente col fatto che l'immaginazione, da una parte lavora con gli elementi dell'esperienza e da un'altra parte trascura le relazioni causali della realtà.

Non ci si rende conto che in questa contraddizione tra la vita e il sogno, tra l'essere e il volere, che pervade tutto il sentimento e il pensiero dell'uomo, si palesa un oscuro presentimento della sua esistenza contro natura. Se l'uomo vivesse nelle condizioni di tutti gli altri organismi sulla terra, il suo più gran desiderio sarebbe di prolungare le sue abitudini e le sue esperienze, non di sconfessarle e di ribellarsi ad esse. È difficile immaginarsi che il leone, se potesse dipingersi un paradiso,

non vi si rappresenterebbe occupato ad una caccia felice; la talpa vorrebbe scavare gallerie in un molle terreno pratense, la cicogna vorrebbe sguazzare in uno stagno ricco di rane; ognuno insomma si vorrebbe muovere sulla linea delle sue attività abituali. L'uomo solo s'immagina il suo paradiso come un luogo dove sarebbe liberato dalle sue consuete attività. Per lui la vera età dell'oro sarebbe quella dove risultasse falsa la teoria di Adamo Smith, che il lavoro è la sorgente della ricchezza. Una delle più antiche produzioni dello spirito poetico umano, la bibbia ebraica, considera il lavoro come affatto contrario alla primitiva natura umana, come un flagello ed una punizione per il peccato commesso. L'osservazione è notevolmente profonda, ma il rapporto tra colpa e lavoro è rovesciato. Il lavoro non è una conseguenza del peccato, ma è il peccato che è una conseguenza del lavoro. Nello stato di natura, l'uomo non poteva peccare; trovava la tavola coperta e non aveva bisogno d'invidiare e di portar via a nessuno la sua parte dei beni della terra. Soltanto la necessità di soddisfare artificialmente, ai bisogni, con sforzi, cioè lavorando, conduce alla mancanza di riguardi verso il prossimo, al punto di partenza di tutte le aspirazioni ed azioni che noi chiamiamo immoralità, peccato, colpa, delitto. Il giorno in cui la natura cessò di nutrire, di scaldare e di accarezzare l'uomo e lo costrinse a scegliere tra la morte e la fatica, il peccato venne al mondo.

Questa costrizione è divenuta l'impulso dello sviluppo intellettuale dell'umanità e spiega, come dissi, il corso della sua storia. Non posso naturalmente dissimularmi che questa forma non abbracci tutti i fenomeni. Essa spiega a sufficienza perchè i popoli equatoriali sono rimasti all'ultimo scalino della civiltà e giungono ai tempi presenti come una probabile sopravvivenza dei cominciamenti della specie. Non hanno appunto sentito il pungolo del bisogno e non hanno d'uopo di lottare per la loro esistenza. Ma si può dire lo stesso di tribù come per esempio quelle della Terra del Fuoco? La natura è loro ostile come non lo poteva essere di più agli uomini quando ebbe inizio l'epoca glaciale. Essa li tor-

menta col freddo, con la fame, le tenebre, le procelle le insopportabili piogge. Non conoscono nessuna comodità. Menano vita miserevole dove non c'è che pochissimo posto per le gioie. Pertanto non hanno fatto nulla per elevarsi al di sopra della loro misera condizione. L'ostilità della natura non ha instillato loro nessun pensiero di difesa. Nulla hanno inventato a loro riparo come gli altri popoli che hanno creato la civiltà. Dunque non può essere soltanto il bisogno che educa l'uomo a vittoriosa autoconservazione; nell'uomo ci devono anche essere delle facoltà che gli rendono possibile di rispondere con efficacia all'ostilità della natura e queste facoltà manifestamente non sono distribuite in egual modo a tutti i gruppi umani. Alcuni si sono dimostrati disadatti a farsi educare dal bisogno; da ciò però non risulta falso che la condanna dell'uomo all'autoconservazione nelle più sfavorevoli condizioni dell'esistenza abbia dato l'impulso a tutti i suoi sviluppi; si potrà solamente trarre la conclusione che nella specie ci devono esser state già molto presto delle disuguaglianze di attitudini, la cui trasmissione ereditaria spiega il sorgere delle diverse razze.

Qui si impone una domanda di grave momento: Che ne sarebbe stato dell'umanità se non fosse intervenuta l'epoca glaciale, se le condizioni nelle quali è sorta la specie fossero sempre continuate, o si fossero cambiate soltanto lentamente, in modo che l'uomo avesse avuto tutto il tempo di seguire le mutazioni del mondo circostante con adattamenti puramente somatici e non avesse perciò mai avuto bisogno d'inventare dei mezzi artificiali per campare? Sarebbe rimasto al livello animalesco? Non si sarebbe innalzato senza costrizione esteriore, ma in forza d'impulso interiore, al disopra dello stato, per così dire, delle scimmie antropomorfe di oggi? La portata di questa domanda va oltre i limiti dei destini umani, essa penetra fino nell'intima essenza e significazione dell'universo. La questione relativa alle leggi di evoluzione dell'umanità si connette alla questione dello sviluppo del mondo, della sua causa, della sua direzione, del suo scopo, del suo ritmo, e intorno a que-

sto, che è il più formidabile di tutti gli enigmi, noi possiamo tirare a indovinare, ma la soluzione non l'abbiamo. L'irrecusabile concezione dell'eternità dell'universo è incompatibile con la concezione dell'evoluzione; ciò non abbisogna di dimostrazione, essendo chiaro che l'evoluzione è una successione di condizioni di stato nel tempo e deve avere un punto di partenza, un principio, una continuazione, un apice; ma nell'eternità non ci può essere in nessun luogo un punto di partenza, dovendosi sempre rimandarlo indietro d'un'eternità, e nell'eternità ogni successione di condizioni di stato, per quanto lunghe ne sian state le epoche, dovrebbe già aver raggiunto da un'eternità il suo massimo scopo possibile ed essere quindi perfetta. L'eternità non può dare al pensiero umano che l'idea d'un'immobilità eterna o un moto eterno per sua natura, cioè un movimento circolare. Quindi il concetto d'evoluzione nell'universo potrebbe soltanto significare un processo eternamente ripetuto di differenziazione da condizioni semplici in complicazioni e diversificazioni crescenti col ritorno da queste diversificazioni e complicazioni alla semplicità. Ciò costituisce, come si esprime Herbert Spencer, i fenomeni d'integrazione e di dissociazione che si seguono in un ciclo infinito senza variazioni. Per i miseri mortali, racchiusi in uno di questi ripetentisi movimenti circolari, ci può essere evoluzione, poichè sono testimoni di una fase d'integrazione o di dissociazione e osservano delle variazioni che possono interpretare come progresso o come regresso. Essi non abbracciano mai con lo sguardo tutto un ciclo, ancor meno una serie di tali cicli. Perciò è giustificabile che essi allontanino da sè la schiacciante concezione dell'invariabile eterna monotonia nell'universo e si soffermino, data la loro debolezza, a quella più vantaggiosa e più incoraggiante dell'evoluzione. Non è dunque irragionevole ammettere che il corso evolutivo che è seguito dal nostro sistema solare e che ha condotto dalla nebulosa primitiva alla formazione dei pianeti e dei loro satelliti, dalla goccia cosmica ardente

e liquida al globo terracqueo solido, raffreddato, animato da esseri viventi, dagli unicellulari ai mammiferi ed ai vegetali altamente differenziati, non si sarebbe arrestato al pitecantropo, al pigmeo del Nyanza, al Wedda. Le stesse energie che a poco a poco hanno fatto dei vermi degli animali vertebrali ed antropoidi, avrebbero fatto salire i primi uomini, anche perdurando le condizioni vitali più naturali e favorevoli, a pensatori macrocefali con una massa cerebrale da 1800 a 2000 grammi, i quali pensatori sarebbero stati in grado di innalzarsi a tutte le nostre cognizioni, anche se fossero rimaste loro ignote le nostre conquiste tecniche perchè non ne avrebbe avuto bisogno. Ma è assai probabile che questa ascensione si sarebbe compiuta ben più lentamente che sotto l'assillo d'un adattamento a condizioni naturali divenute ostili, dalle quali dipendeva l'esistenza dell'umanità. Possiamo dedurre questo dalla durata delle singole epoche d'evoluzione. I mammiferi più antichi, i monotremi e i marsupiali, compaiono nel trias superiore; è ancor dubbio che vi sian stati degli uomini nell'epoca terziaria; l'apparizione dell'uomo è fissata con sicurezza nei tempi più antichi dell'epoca quaternaria. Il tempo che corre dalla trias fino alle formazioni diluviali si conta a dozzine e, secondo alcuni geologi, a centinaia di milioni di anni; allora per l'uomo la vita terrestre era appena giunta allo stato naturale. L'uomo rimase in questa primitiva situazione se non più milioni di anni, almeno delle centinaia di migliaia di anni senza fare visibili progressi.

L'uomo varca la soglia dell'animalità solo nella più remota età della pietra. Allora comincia ad apparire il primo leggero barlume di civiltà; deboli strati di carbone e di cenere, tracce di ossa bruciate attestano la incipiente conoscenza del fuoco; goffi esperimenti di una lavorazione di pezzi di pietra tradiscono lo svegliarsi di facoltà creative nella mente. Dall'uomo di Neanderthal ci separano forse centomila anni, secondo Mortillet 238 mila; dall'uomo di Solutré, Le Moustier, Chelles, Acheul non più di ventimila anni. L'uomo di Neanderthal non aveva probabilmente ancora bisogno di fare

sforzi per vivere; ma già nei primi remoti tempi dell'età della pietra la vita era una dura lotta per l'uomo. Si dia ora uno sguardo al corso evolutivo e si badi alle battute del tempo: dall'apparizione dei più antichi mammiferi a quella dell'uomo forse centinaia di milioni di anni; dall'apparizione dell'uomo fino alla susseguente epoca glaciale che coincide coi primordi degli sforzi intellettuali e del loro frutto, la civiltà, parecchie centinaia di migliaia di anni; dall'epoca glaciale, la prima per l'uomo, e dalla più remota epoca della pietra fino al sorgere di stati ordinati in Asia e intorno al bacino orientale del Mediterraneo, circa quindici mila anni; dai più antichi monumenti ed iscrizioni dell'Assiria e dell'Egitto fino al principio di una conoscenza scientifica reale circa settemila anni; dal principio della scienza naturale moderna e dello sfruttamento in grande delle energie naturali, ad essa reso possibile fino alla meccanica superiore, alla microscopia, alla radiografia, all'utilizzazione dell'elettricità, all'astrofisica e alla chimica dei nostri giorni, circa cento anni. Dunque: tutto lo sviluppo dall'animalità a Lavoisier ha richiesto circa 20.000 anni, da Lavoisier ad oggi un po' più di cento anni, mentre la specie rimase nello stato dell'uomo di Neanderthal probabilmente parecchie centinaia di migliaia di anni. È dunque forse troppo ardito ed arbitrario ammettere che l'improvviso enorme acceleramento del ritmo di sviluppo coincide non solo con la prima epoca glaciale, ma che venne anzi determinato da questa, e che senza questa mutazione d'ambiente l'uomo non si sarebbe distaccato gran che dall'uomo di Neanderthal e che egli scorgerebbe nei selvaggi delle regioni equatoriali il suo tipo più progredito? In ogni caso questa ipotesi si può appoggiare al fatto che l'uomo, ovunque la natura gli è stata prodiga e l'ha dispensato dal bisogno di tetto e di vestimenti, è rimasto sul più basso gradino della cultura e della civiltà. Ma forse possiamo andare ancora più oltre nelle nostre illazioni. Ammesso che nell'uomo, come in tutte le forme della vita planetaria ed entro il quadro di ciclici ricorsi nell'universo, ci sia una tendenza evolutiva, la quale, anche sen-

za l'assillo d'un adattamento più accelerato, lo avrebbe condotto al possesso delle più alte cognizioni, ciò si sarebbe pertanto verificato molto ma molto più lentamente, tanto da poterci domandare se la specie in tali condizioni sarebbe mai pervenuta alla cultura che le era possibile. Poichè è assai probabile che anche l'esistenza della terra o almeno la sua potenzialità vitale, sia limitata nel tempo e si sarebbe potuto dar benissimo che essa raggiungesse la fine della sua carriera prima che l'umanità avesse raggiunto lo scopo della sua evoluzione e che la scomparsa dell'acqua e dell'aria (il graduale agghiacciamento avrebbe invece agito da acceleratore sull'evoluzione intellettuale dell'uomo) avesse distrutto un'umanità che sarebbe tutt'al più giunta per proprio istinto evolutivo alla capacità immaginativa, ma non alla ragione scientifica. Allora la vita sarebbe cessata sulla terra prima d'essersi elevata a una concezione scientifica del mondo.

Ma lasciamo stare queste possibilità. È fatto sperimentato che tutte le forme vitali, ad eccezione della specie umana, non possono sussistere che in favorevoli condizioni naturali d'esistenza, e che, cambiandosi queste condizioni a loro danno, esse si adattano somaticamente alle mutate condizioni, o periscono irremissibilmente se non sono in grado di adattarvisi, e che l'uomo è l'unico essere vivente sulla terra che non si lasciò esterminare dalle condizioni ambientali divenute sfavorevoli, ma si difese efficacemente contro la natura inventando delle condizioni artificiali; egli compì dunque il suo adattamento non col pelame, con gli organi della digestione o della locomozione, ma soltanto col tessuto più altamente differenziato, il cervello.

Non sappiamo perchè la cosa sia andata così e allo stato attuale delle nostre cognizioni non c'è che fare. Abbiamo un cervello relativamente più pesante e più potente di tutte le altre creature; siamo posti all'estremità di una serie evolutiva che comincia con gli esseri unicellulari e che all'apparire della prima epoca glaciale aveva maturato una creatura che si dimostrò capace di raccogliere e di prolungare artificialmente la sua

attenzione. Da questa facoltà derivò tutto ciò che pose l'uomo in grado di combattere con successo per l'esistenza. Essendo capace di attenzione, divenne intelligente osservatore dei fenomeni, imparò a poco a poco a distinguere in essi i tratti stabili, cioè essenziali, da quelli variabili, cioè accessori, giunse al dono del pensiero deduttivo, della generalizzazione, delle conclusioni illative, compresa la causale connessione degli avvenimenti, e potè infine creare anche le condizioni per le quali si formano i fenomeni da lui desiderati perchè gli riescono vantaggiosi. Questa fu la prova dell'esattezza delle sue osservazioni e delle sue conclusioni. Da quel momento egli divenne potente e potè usufruire almeno d'una parte delle energie naturali per mantenere, proteggere ed arricchire la sua esistenza, senza di che esse gli sarebbero state perniciose se le avesse lasciate agire sopra di sè senza opporvi resistenza.

Per la prima volta dopo la formazione dell'orbe terracqueo, l'umanità offrì lo spettacolo d'una specie di viventi che, non trovando più nella natura possibilità d'esistenza, ne creò artificialmente, escogitando col suo cervello ciò che occorreva ad allontanare pericoli e a facilitare, o a rendere in genere possibile, il soddisfacimento dei suoi bisogni. Un secondo fenomeno, parimenti nuovo come il primo, si sviluppò da esso e gli si collegò: il parassitismo nel seno della specie. Il parassitismo è frequente in natura, tanto nelle piante che negli animali. Avviene pure che una specie animale soggioghi un'altra e non se ne valga soltanto come bottino di caccia, non se ne serva soltanto a guisa di animali domestici, come fanno le formiche cogli afidi, ma la faccia lavorare regolarmente per sè come venne anche osservato presso le formiche. Si è constatato anche il cannibalismo, sebbene raro ed in via eccezionale. Certi insetti, fors'anche alcuni pesci rapaci, i rosicchianti e i lupi, quando non hanno altro nutrimento, mangiano i loro congeneri più deboli e ammalati. In quella vece l'uomo è il solo animale che ha la tendenza di vivere alle spalle dei suoi simili, di domandare il soddisfaci-

mento dei suoi bisogni, non dalla natura, ma da altri uomini, di dirigere i suoi sforzi piuttosto a sottomettere e a sfruttare metodicamente il prossimo che non ad aprirsi delle risorse naturali.

La tendenza parassitaria non è certamente un istinto originale dell'uomo. Essa non si palesa nelle poche orde che possono ancor realmente vivere in pieno stato di natura e presso le quali, secondo la testimonianza dei viaggiatori, non si conosce la schiavitù o qualsiasi forma di servitù personale, nè signoria, nè furto, nè rapina, nè assassinio per furto. Non c'è negli antropoidi. Nè si può concepire fintanto che la specie trova nella natura le condizioni d'esistenza. Quando questa è cuoco e cantiniere ed apparecchia la tavola per uno come per tutti quanti, non può affatto sorgere il desiderio di togliere al vicino con l'astuzia o con la violenza ciò che si può prendere senza lotta e senza opposizione al banchetto dove i viveri sono egualmente accessibili a tutti.

Gli erbivori pascolano pacificamente insieme e non cercano di cacciarsi fuori gli uni gli altri dal pascolo. Gli animali feroci cercano e cacciano da soli o in gruppi, ma non si attendono e non desiderano che altri cacci per loro. Dobbiamo ammettere che le attività necessarie per soddisfare i bisogni vanno unite in tutti gli esseri viventi in condizioni naturali a dei godimenti che questi esseri non vorrebbero venissero a mancare. Anche l'uomo primitivo avrà certo preferito prepararsi il proprio tetto di fogliame, comporre con foglie e muschio un soffice giaciglio, coglier frutte, scovar nidi, strappar radici dalla terra piuttosto che di farli fare ad altri. Però, quando le condizioni esteriori divennero sfavorevoli per lui, pensò subito che gli sarebbe stato più comodo farsi mantenere dai suoi simili, poichè la natura non lo manteneva più a sufficienza. Il parassitismo sorse nell'umanità in forza della legge del minimo sforzo. Il risultato bell'e pronto del lavoro altrui è di consumo più facile e più agevole che non la materia greggia che l'uomo potrebbe ricavare dalla natura, ed è

chiaro che occorre minor consumo di fatica, d'attenzione, di perseveranza, d'ingegno e di abilità a togliere al prossimo gli oggetti d'uso dell'uomo che non a farli da sè, quando questo prossimo è più debole, più pusillanime e più bonario.

Il parassitismo presuppone l'ineguaglianza degli uomini fin dall'origine. Platone trascurò tutte le esperienze quando nella sua « Repubblica » espresse la credenza dell'eguaglianza degli uomini nelle origini. Nè fra i corpi celesti nè fra le sostanze formanti la nostra terra, nè fra i cristalli, nè fra i viventi d'ogni sorta non ho trovato un esempio di eguaglianza fra gl'individui d'una serie o d'una specie. Aristotele si allontana a ragione dall'opinione del suo maestro. Egli insegna che, fra gli uomini, gli uni sono nati per comandare, gli altri per obbedire. Con la differenza che in questo detto egli pone l'effetto al posto della causa. Obbedire e comandare sono le conseguenze rampollanti dalla ineguaglianza originale. Questo è il dato di fatto fondamentale, da cui si svolsero tutte le relazioni degli uomini fra loro; essa promosse quasi tutte le istituzioni sociali, delle quali solo poche agevolano all'uomo lo sfruttamento delle risorse naturali, mentre la maggior parte di esse tende allo sfruttamento dei meno sui più; essa determinò le forme dello stato, del diritto e perfino della morale e il corso della storia umana. Un esame che penetri pur soltanto un poco dietro le insignificanti e fallaci esteriorità, distingue, in quasi tutti gli eventi umani, come punto di partenza la disuguaglianza degli uomini di cui si accorge una persona o una collettività, che egoisticamente cerca di trarne vantaggio.

L'istinto dell'autoconservazione, come ogni altro essere vivente, l'ha anche l'uomo; l'ha visibilmente più forte di tutti gli altri, ciò che si può dedurre dal fatto che egli si mantenne a dispetto delle ostili condizioni della natura, mentre tutte le altre specie soccombettero senza neppur tentare di resister loro con altri adattamenti che non fossero quelli somatici, accessori nel loro complesso. Però, questo istinto fondamentale ha pertan-

to subito nell'uomo profonde trasformazioni in seguito al suo innaturale tenore di vita. Ha preso delle forme che travisano il suo essere e rendono talvolta difficile il suo riconoscimento. La difficoltà della lotta per la vita svegliò nell'uomo la tendenza al parassitismo, che riusciva più comodo della lotta immediata contro la crudele natura. Il parassitismo, che altro non è se non uno sviluppo particolare dell'istinto di autoconservazione, il suo adattamento alle condizioni dell'uomo in mezzo ad una natura ostile, svolsero poi nell'uomo una quantità d'istinti secondari, che non avrebbero valore per lui, se egli potesse soddisfare ai suoi bisogni senza preoccupazione e senza sforzi come gli esseri che prosperano sotto favorevoli condizioni, ma che gli sono pertanto utili e necessari, quando egli voglia asservire i suoi simili ai suoi appetiti e voglia vivere di sfruttamento e da parassita.

La forma più primitiva e più rozza del parassitismo è l'aperta violenza: assassinio e rapina dei singoli individui, guerra contro una tribù o contro un popolo. Quando le forme della convivenza umana sono meglio svolte e si complicano, quando è sorta una società di forte struttura, con norme sicure e leggi costrittive, non può più darsi che un individuo forte e coraggioso consideri il suo prossimo semplicemente come selvaggina da caccia che soddisfi ai suoi bisogni; allora sorge la « volontà della potenza » ridivenuta celebre e strombazzata ai venti come una nuova scoperta filosofica; mentre non è che l'istinto d'autoconservazione aberrato in parassitismo, adattato alle condizioni di una collettività incivilita e ai suoi ordinamenti giuridici.

La volontà della potenza non è un istinto originale, ma secondario. Nessun individuo cerca d'innalzarsi sopra gli altri e si misura con essi per ambizione, per vanità o per voglia di dominare. Fra gl'individui della stessa specie non vi sono lotte che per la conquista delle femmine, sia perchè queste non sono sufficientemente numerose, sia perchè in date contingenze locali più concorrenti si schierano intorno ad una femmina. Allora il

maschio più vigoroso e più valoroso batte i rivali e si tiene per sè la femmina la quale sembra non prediliga alcun aspirante e si dia passivamente al vincitore. Ma all'infuori dell'epoca degli amori nessun animale aspira alla potenza. Solo l'uomo mostra questa tendenza, il cui scopo, è il parassitismo. Se l'uomo cerca di conquistare potenza, ciò accade per poter sfruttare a proprio vantaggio le energie e le capacità degli altri uomini. Non occorre che egli sia conscio di ciò. Durante la lotta per la conquista della potenza può anche credere di volerla guadagnare solo per essa stessa. L'ebbrezza della potenza, i godimenti che essa procura, non racchiudono necessariamente in sè anche la cognizione che la potenza alla fin dei conti serve solamente a risparmiare all'uomo la lotta contro l'inospitale natura e a fargli mantenere la sua esistenza con gli sforzi degli altri. È un'osservazione psicologica frequente, che il fine reale dell'istinto rimane oscuro alla coscienza. La vanità che aspira a piacere, ad essere osservata, a far impressione, a destare invidia, l'ambizione che si prefigge lo scopo più alto di sorpassare gli altri, di imporre il riconoscimento d'una superiorità, di determinare con la propria volontà il pensiero, la condotta e le azioni di migliaia e di milioni d'individui, ma che poi si accontenta per lo più della gloria che al postutto non è che il miraggio, il fantasma della vera supremazia degli uomini, sono forme abortive della volontà della potenza, che, da parte sua, come ho mostrato, non è che la volontà di vivere da parassita.

Le condizioni sfavorevoli alle quali l'uomo è condannato per conservare la sua esistenza sulla terra, hanno avuto per effetto la trasformazione dell'istinto di conservazione, proprio a tutti gli esseri viventi, nella tendenza al parassitismo, che si osserva soltanto presso gli uomini. Fino a che l'uomo fu il pensionante gratuito della natura non ha certamente voluto piacere eccetto che alla sua Eva, non ha avuto ambizioni e non ha aspirato a potenza. Ma quando venne levata la mensa bandita, il suo talento osservatore gli fece presto comprendere che

il più saggio e più comodo procedimento era quello di impossessarsi degli utensili di pietra, delle trappole, del bottino di caccia e della capanna dei più deboli e di guadagnare con un unico breve sforzo ciò che gli altri avevano acquistato con fatica e con lunga cura. Il primitivo istinto battagliero del maschio, provocato naturalmente dal desiderio di possedere una data femmina bramata anche da rivali, deviò dal suo primo scopo e si svolse poscia in un'altra direzione. Ogni brama, anche quella d'ogni sorta di beni utilizzabili, si svegliò in lui e le lotte fra gli uomini che sul principio avevano soltanto per oggetto e per trofeo la femmina, si accesero per tutto ciò che poteva appagare un bisogno umano. Sebbene l'istinto battagliero non si connettesse più immediatamente coll'istinto sessuale e non provenisse più dal medesimo, esso mantenne pertanto fino ai nostri giorni una visibile tinta sensuale; un profondo esame psicologico scopre radici dell'istinto battagliero che giungono nel fondo della sessualità e a mala pena si può disconoscere che i suoni particolari emessi nell'ardente passione delle brame combattive e nei godimenti della vittoria non abbiano un carattere erotico. L'ambizione, la vanità, la volontà della potenza, tendenze e aspirazioni il cui scopo più o meno conosciuto e sentito è il parassitismo, non sono invero dunque nuovi istinti, ma deviazioni d'un istinto primitivo, quello della concupiscenza, rivolto a un nuovo fine. Questo istinto fu in principio il propulsore dell'istinto battagliero nell'uomo. L'istinto battagliero non ha più per fine immediato la conquista della femmina, esso non mira più che a sottomettere gli altri, a dominarli, a sfruttare il lavoro altrui, ma non ha perduto, per lo meno inconsciamente, la sua profonda correlazione coll'istinto sessuale ed ogni ebbrezza di vittoria fa vibrare, sia pure indistintamente, la sfera della voluttà. Del resto, l'immaginazione dei despoti e degli ambiziosi si rappresenta il trionfo quasi esclusivamente con una prospettiva di vaporose figure femminili.

Gli antichi poeti, come Ovidio, e i sociologhi sogget-

tivamente dogmatici, come Giangiacomo Rousseau, che pongono l'età dell'oro nell'antichità, attribuiscono tutte le virtù all'uomo primitivo. Le loro reboanti descrizioni non possono corrispondere alla realtà.

È più razionale ammettere che l'uomo primitivo non era nè buono nè cattivo. Per concezioni morali come virtù e vizio, per un apprezzamento delle azioni umane, dal punto di vista della moralità, non ci fu posto nelle condizioni dell'uomo fino a che la natura provvide a tutte le sue necessità. Egli aveva l'ingenuo egoismo dell'animale, non aveva altra cura che di difendersi dagli animali feroci e l'unico legame che lo univa ai suoi simili era quello dei giochi in comune e forse anche della caccia. Non fu che quando la natura dichiarò la guerra all'uomo che si mutarono le sue relazioni coi suoi simili. Si dovette adattare ad un nuovo tenore di vita, la cui fatica lo spinse al parassitismo. Così « l'uomo divenne lupo per l'uomo », e chi pecora si fa, lupo la mangia; il debole cominciò a temere il prossimo, il forte lo perseguitò; odiò e fuggì chi gli usava violenza, si affezionò a chi lo accontentava, chiamò buono chi non imprendeva niente contro di lui e cattivo chi se la prendeva con la sua vita, il suo possesso, la sua energia.

I concetti di buono e cattivo significavano in principio lo stesso che non parassita e parassita. La morale scaturì dall'esistenza contro natura dell'uomo. È una conseguenza inevitabile della costrizione dell'omuncolo in cui è imprigionata l'umanità. Se l'umanità avesse la libertà e la letizia del mitico paradiso non avrebbe bisogno d'una morale e non la possederebbe. Per giungere all'idea di buone e di cattive azioni gli uomini dovettero soffrire dell'egoismo dei loro simili ed essersi trovati nella posizione di aver bisogno d'un amichevole aiuto. Ma hanno sofferto e implorato aiuto soltanto i deboli; a questi, dunque, la morale deve il suo nascimento. Il parassita non poteva certo considerare il violento sfruttamento dei propri simili come qualche cosa di biasimevole; solo lo sfruttato lo sentiva tale; il giudizio del valore morale di bene e di male non fu dunque

in origine che una confessione di debolezza e un simbolico movimento di difesa dello spirito contro la violenza, che il corpo non era forte abbastanza da respingere.

S'è sviluppato il concetto di morale; s'è esteso e approfondito; ha raggiunto raffinamenti e perfezionamenti che l'uomo primitivo non avrebbe intesi. Ha dimenticato anche il suo punto di partenza e non ricorda più che in principio esso significava l'angoscia dei perseguitati davanti ai persecutori, dell'impotente rabbia dei vinti contro i vincitori. Dal proprio dolore rampollò nell'uomo il concetto del dolore in generale, dalla propria esperienza egli trasse la conclusione che è odioso e condannevole far male a qualcuno; questa generalizzazione s'impossessò col tempo anche del pensiero dei forti per i quali non era destinata, e così fu creato il quadro in cui poterono svolgersi tutte le diramazioni del pensiero della moralità, dell'amore del prossimo, dell'abnegazione, del rispetto della personalità umana.

Così si presenta lo svolgimento dell'umanità allo sguardo non turbato da alcun dogma arbitrario. Alla fine dell'epoca terziaria o al principio della quaternaria viveva sulla terra una specie animale che si distingueva dagli altri esseri viventi sorti fino allora grazie al peso relativamente grande del suo cervello. Ad un dato momento subentrò un cangiamento nel clima terrestre e la natura sottrasse a questa specie animale più favorita le condizioni della sua esistenza. La specie animale, che doveva assurgere all'umanità attuale, accettò la lotta contro l'ambiente ostile, vinse grazie alla sua capacità di attenzione artificiale, grazie all'osservazione e alla deduzione di giuste illazioni. Però gl'individui che la componevano non erano eguali, ce n'era di più forti e di più deboli, di più intelligenti e di più stupidi. I meglio armati riconobbero facilmente essere più comodo sfruttare i meno favoriti, che non lottare essi stessi contro la natura. Ne nacque il parassitismo, che divenne la legge delle relazioni tra gli individui della stessa specie. Ma gli sfruttati crearono il concetto della morale e lo opposero, come comune e spesso efficace mezzo di

difesa, al parassitismo che li minacciava. Parassitismo e morale si fanno una lotta eterna, dove la vittoria pende ora da una parte ora dall'altra, portando sconfitte parziali all'una e all'altra parte, ma rimanendo nel suo complesso indecisa. E sotto il poderoso regime di queste due forze, dell'istinto di sfruttamento e dell'intimidazione dei violenti colla spada fiammeggiante del radioso angelo della moralità, si foggiano i destini esteriori del consorzio umano.

V.

INDIVIDUO E SOCIETÀ

Sarebbe del massimo interesse sapere come gl'individui della specie umana dapprima liberi e indipendenti sotto ogni rapporto, sacrificando la loro libertà e facendosi vicendevolmente dipendenti, si siano riuniti in tribù, in popoli, in stati. La storiografia non ce ne dà notizia. Quando essa sorse, il condensamento dell'umanità in saldi corpi politici era già compiuto da lunghissimo tempo e non esisteva più il primitivo tipo dell'individuo libero, non soggetto ad alcuna disciplina estranea, l'individuo anarchico, presa questa denominazione nel suo senso etimologico. Non essendovi testimonianze documentate dello stato delle cose prima dell'unione degli uomini in regolari conglomerati sociali e non serbandosene neppure ricordanze mitiche, molti credono che l'umanità non sia mai stata composta di unità senza coesione, ma piuttosto che già al suo apparire sulla terra si sia aggruppata almeno in orde e che l'aggregazione degli uomini in unità più elevate sia la loro forma naturale d'esistenza. Si è creduto di poter trarre illazioni circa questa capitale questione dall'osservazione sui selvaggi. Tuttavia, anche questo metodo non può condurre allo scopo. Nessuna tribù vive sulla terra completamente racchiusa in sè e senza qualsiasi relazione col resto del mondo. Un tale isolamento non si verifica nemmeno nelle piccole isole della Micronesia, poichè anche quelle intrattengono qualche rapporto

fra loro. Nelle isole completamente isolate in mezzo all'oceano, lungi da ogni costa e da ogni terra, gli uomini sarebbero rimasti al di fuori d'ogni contatto col mondo, ma queste isole, come Tristan da Cunha, l'Ascensione o Sant'Elena, erano disabitate quando negli ultimi secoli furono scoperte dagli Europei. Le tribù selvagge vengono a contatto fra loro almeno nei loro posti più avanzati, al margine del loro territorio. Anche quando l'incontro è ostile, esso lascia in ogni parte qualche cognizione dell'altra parte e risulta essere un mezzo per ampliare l'orizzonte. A lunghi intervalli di tempo, si spande di tribù in tribù un'oscura notizia, spesso stranamente interpretata e mal compresa, di fatti e di cose, di ciò che accade in lontanissime contrade, e così penetra, perfino presso i selvaggi, apparentemente isolatissimi e tagliati fuori dal mondo, un debole barlume della luce che splende nei paesi civili. Lentamente, ma ineluttabilmente, le idee, le istituzioni, le invenzioni, gli usi migrano dal luogo natìo per tutto il mondo; tutti i popoli o tutte le tribù se ne appropriano ciò che possono tenere secondo lo stato del loro sviluppo intellettuale, e tutti ne sono più superficialmente o più profondamente influenzati. Già da millenni non ci può essere stata una sola porzione dell'umanità che non abbia sentito nulla delle organizzazioni sociali e politiche d'altri paesi, e la generale tendenza umana all'imitazione ha certamente rappresentato la sua parte nel propagare la vita organizzata in comune. Perciò, quando si osserva presso i selvaggi un embrione di comunità e di ordinamento sociale e politico, ciò non dimostra che la cristallizzazione degli uomini in formazioni sociali costituisce una peculiarità fondamentale della specie, ma forse soltanto che nessuna porzione dell'umanità può interamente sottrarsi all'influenza di esempi venuti dal di fuori.

Si può anzi sollevare la questione se la storia della civiltà e la sociologia non abbiano battuto una strada falsa quando studiarono i selvaggi per trarre dalle loro nozioni, dai loro usi e costumi, delle illazioni sul passato più remoto di tutta l'umanità e sui principii del-

l'incivilimento. Poichè i popoli naturali — come sono stati chiamati per giustificare il metodo — non meritano questo nome, in quanto che tutti i popoli della terra hanno cessato da molto di vivere nelle condizioni primitive ed il loro stato rappresenta d'altronde una civiltà che, per quanto bassa, rimane sempre il risultato di millennari sforzi di creazione e d'imitazione e non fornisce certamente un'immagine dello stato primitivo dell'umanità. Ed è anche imprudente trarre dalle condizioni dei selvaggi delle conclusioni in riferimento a tutta l'umanità, perchè i selvaggi formano la parte più inintelligente e quindi più arretrata della specie, e perchè la loro vita intellettuale trascorse per tutti quei millenni sopra un piano assai inferiore a quello delle tribù meglio dotate. Ci fu certo un tempo in cui gli antenati degli attuali Tedeschi, Inglesi e Francesi non differirono molto da quelli dei Wedda, dei Nyam-Nyam o delle tribù della Nuova Guinea. Ma devono essere stati più intelligenti, più inventivi e più assetati di sapere che non i loro congeneri di colore, avendo potuto rispondere alla costrizione della natura con la costruzione di tutta la civiltà attuale. In quella vece, gli uomini di colore, anche là dove erano esposti alle stesse intemperie climateriche come i bianchi, per esempio nell'America del Nord, nell'Asia settentrionale e in Patagonia, malgrado lo stesso stimolo alla lotta contro la natura ostile, sono rimasti ignoranti, inabili e animalescamente rozzi. Nel cervello d'un bianco dei tempi primitivi il mondo si deve già essere specchiato altrimenti che in quello d'un uomo di colore, e il pensare d'un negro australiano o congolese, o d'un indiano del Gran Ciaco, non è certamente parallelo a quello di un teutone o d'un caldeo primitivo (1). Chi studia i selvaggi per comprendere l'ascensione intellettuale dell'umanità incivilita, agisce precisamente come se studiasse il sentire,

---

(1) (Contro questa opinione v. A. Ghisleri, Le razze umane e il diritto nella questione coloniale, Bergamo 1896). (*N. d. T.*)

pensare, sapere ed agire d'un popolo dai suoi fanciulli e dai suoi idioti. Di selvaggi gialli oggi non ce n'è più, lo notiamo recisamente, come non ce n'è più di bianchi. I gialli differiscono poco dai bianchi, provengono forse da un'unica stirpe primitiva, o si sono fortemente frammescolati, ciò che sembra fra l'altro dimostrato dal fatto che su circa il tre per cento di fanciulli bianchi si osserva nella regione coccigea quella macchia violacea che è considerata come la caratteristica della razza mongolica, e che nei bianchi degenerati è assai frequente il fenomeno atavico della forma mongolica del viso. Parlando di selvaggi o di popoli naturali non si possono intendere oggi che negri e rossi. Da questi non è possibile trarre una conclusione definitiva sulla mentalità dell'umanità in generale. Poichè, se anche alcuni maori sono diventati egregi parlamentari nella Nuova Zelanda, se i pellirosse hanno dato nell'America del Nord insigni avvocati, giornalisti e commercianti, se anche fra i negri degli Stati Uniti e di Haiti ce n'è che hanno acquistato una cultura scientifica e si sono distinti come poeti e come musici, ciò dimostra soltanto che la facoltà imitativa è una qualità estesa a tutta l'umanità e che non manca neppure ai negri ed ai rossi. Infatti, tutti i fenomeni citati per motivare l'affermazione che non sussiste differenza nella mentalità fra le diverse razze umane, sono imitazioni più o meno riuscite. Finora non si poterono attribuire ai negri o ai rossi fatti creativi, scoperte o invenzioni. La civiltà costruita dall'uomo bianco, invece, non è gioco di abili imitazioni, ma un complesso di atti creativi.

No. L'osservazione dei così detti selvaggi non c'insegna nulla nei riguardi dell'essere, delle predisposizioni, degl'istinti di quell'uomo dal quale si doveva sviluppare il tipo più alto della specie. C'è un altro metodo che promette una messe più abbondante di risultati sicuri ed è la diligente indagine dei movimenti spontanei e involontari dell'anima umana che si fanno strada attraverso l'educazione e l'istruzione. Questo metodo suppone che gl'istinti primitivi d'ogni specie, anche di quella umana, si mantengano altrettanto indistruttibili

quanto la loro struttura anatomica e siano anche refrattari a una trasformazione completa. Non disconosco che l'educazione può produrre profondi cambiamenti anche negli stimoli apparentemente più essenziali, come i gatti di Ruhla hanno cessato di essere animali rapaci per gli uccelli. Ma si potrà dimostrare che in tali casi il carattere primitivo è mascherato, ma non distrutto, e può ritornare se provocato da una forte influenza di qualsiasi sorta che spazza via gli strati ad esso sovrapposti. Rimaniamo all'esempio: se si avesse a rinchiudere in una gabbia un gatto di Ruhla con un uccello, provvedendo questo abbondantemente di becchime e lasciando patir la fame a quello, verrebbe certamente presto il momento in cui il gatto dimenticherebbe tutta la sua educazione e mangerebbe l'uccello senza sentire neppur per un istante la voglia di nutrirsi di becchime. Basterebbe dunque un'osservazione sufficientemente lunga, attenta e giusta per riconoscere nel gatto trasformato dall'educazione l'animale rapace cacciatore d'uccelli. Così accade fuor di dubbio per tutti gl'istinti fondamentali. Anche l'uomo ha di questi istinti. Allo stato naturale egli potè abbandonarvisi senza trovare ostacoli. Quando la sua esistenza divenne artificiale, cessò anche il libero gioco degl'istinti primitivi. L'istinto dell'autoconservazione, certo il più potente, ne soppresse altri o li fece deviare dal loro scopo naturale. Alcuni istinti umani agirono come energie nella sua lotta contro il mondo circostante e determinarono la forma della civiltà che egli creò per agevolare questa lotta; ma altri dovettero essere repressi e non poterono sopravvivere a se stessi. Ma per questo non sono per nulla scomparsi. Sono laggiù, nella profondità, legati alla catena di un oscuro carcere, in cui raramente la coscienza scende a dare un malsicuro barlume di luce; per lo più essi rimangono per tutta la vita nella loro dura prigione. Ma avviene tuttavia che esplodano e allora l'uomo che non potè contenere il suo prigioniero passa per uno strambo, per un delinquente, per un rivoltoso, cioè per un essere anormale, antisociale. Si tratta di scoprire questi istinti repressi. È questo un lavoro assai difficile. Bisogna ab-

bandonare il punto di vista della morale corrente, essendo questa un prodotto dell'incivilimento, mentre gl'istinti primitivi esistevano ancora prima della civiltà e quindi anche prima della morale. Bisogna poi liberarsi da tutti i pregiudizi inculcatici da una tradizione sociale più volte millenaria. In questo lavoro bisogna restare e non esser altro che naturalista, non stabilire che dati e non lasciarsi andare a giudizi di valutazione. E poichè l'unico metodo che promette successo è quello dell'introspezione, dello sguardo scrutatore nella propria coscienza, lo studioso deve essere anche di fronte a se stesso così sincero, così oggettivo come uno strumento di fisica; non deve lasciarsi traviare da nulla, non deve posare davanti a se stesso; deve dimenticare ciò che ha udito e letto sulla pretesa natura dell'uomo e sul suo carattere fondamentale, e tutto ciò che pensa come uomo civile e morale della lodabilità e biasimevolezza dei singoli moti psichici. Allora potrà sperare di scoprire profondamente al disotto della soprastruttura che la civiltà ha edificato sopra ogni spirito umano, degli avanzi strani che forse non aveva neppur sospettati, che gl'infondono ripugnanza e angoscia, che vorrebbe nascondere anche a se stesso, ma nei quali però è obbligato a riconoscere lo strato primitivo del suo essere. La diligente ricerca d'istinti confusi, deformati, soppressi nell'uomo sano, ha, per la cognizione del passato della specie, la stessa importanza della ricerca nel corpo degli organi e delle formazioni rudimentali attualmente inutili. Quegl'istinti sono delle sopravvivenze come le fessure branchiali al collo dell'embrione o come l'appendice lombricale dell'intestino cieco. Sono testimoni della filogenia intellettuale. Si tratta soltanto di comprender giusto le loro deposizioni. Per interpretarli si dovrà ricorrere, precisamente come per gli atavismi anatomici, tanto alla patologia, quanto anche alla comparazione con le specie animali affini. Certi istinti patologici sviluppati negli uomini anormali c'insegnano a comprendere le forme appena accennate degli stessi istinti presso gli uomini normali e badando agli usi e costumi degli antropomorfi che ci stanno più davvicino,

possiamo con precauzione e continuando sempre nella comparazione con le tendenze umane, trarre conclusioni sulla primitiva natura dell'uomo.

Osservando l'uomo con questi metodi si proverà anzitutto una grande diffidenza contro l'antica affermazione di Aristotele che l'uomo è un animale politico. « L'uomo è per natura un essere politico » dice il filosofo di Stagira, « è nato per vivere con altri uomini e sciolto dalla collettività come individuo, non può raggiungere nè virtù nè felicità ». La virtù certamente no, perchè ciò che Aristotele chiama così, è un valore sociale e non può naturalmente essere valorizzato fuori della società. Ma anche la felicità? Aristotele non ne sa niente, non avendo dinanzi agli occhi che l'uomo che conosce, cioè il figlio dell'incivilimento, cresciuto in mezzo ad una società e ad uno stato, che ha preso tutte le sue abitudini dal suo rapporto col prossimo dal quale non può fare astrazione. Ma Aristotele non ha dimostrato che l'uomo è in natura così come appare nella convivenza con gli altri. Tutto parla in contrario: l'uomo allo stato di natura, prima d'essere costretto a mantenersi in vita con mezzi artificiali, non era un animale socievole, un animale gregario, ma un essere solitario, comprendendosi naturalmente che il singolo cercava di completarsi appaiandosi, ciò che in senso biologico forma l'individuo completo che assolve tutti i suoi compiti organici. Gli antropoidi, i nostri più prossimi parenti, non sono certo animali gregari. L'orangutan, il gorilla, lo scimpanzè vivono in famiglia senza cercare relazioni coi vicini. Sotto questo rispetto, assomiglia ai grandi animali feroci che cacciano assieme e si appaiano soltanto all'epoca degli amori. Solo le scimmie inferiori si presentano in truppe. F. H. Giddings, che sostiene che l'antenato animalesco dell'uomo è stato « sociale », non porta nessuna prova di quest'asserzione puramente dogmatica. L'uomo, come verrà subito qui dimostrato, non è neppur oggi « sociale » nel senso di Giddings, e Ward ha incomparabilmente più ragione quando nega recisamente l'esistenza di « sentimenti sociali ». Per cui l'esempio degli antropomorfi è per se stesso

adatto a svalutare il vecchio motto dell'« essere politico », dell'« animale gregario ». Un attento esame dell'istinto fondamentale dell'uomo conduce alla medesima convinzione: l'uomo non è un animale socievole, ma solitario. Ogni uomo sembra strettamente collegato agli altri nella società organizzata. Le fila dei loro interessi sembrano allacciarsi indissolubilmente tra loro. Come potente si manifesta la tendenza dell'uomo a stare coi suoi simili! Questa tendenza riempie le sale di ricevimento dei palazzi come le osterie, i caffè, le bettole dei proletari, come i saloni di società dei grandi alberghi, i teatri, i ritrovi di trattenimento; fa sorgere circoli e associazioni, è una delle forze propulsive che spingono i campagnoli verso la grande città, sta alla base di tutta la vita mondana e si allieta delle cento forme dei rapporti quotidiani fra persone della stessa condizione e di gusti analoghi. Epperò i taccuini da visita accuratamente tenuti dalle grandi dame, le serate di ricevimento, i banchetti, i balli, i circoli di conversazione, i tè estetici, le riunioni dei maggiorenti e le tavole riservate dei ristoranti non sono che fenomeni superficiali ed esteriori che contraddicono ad una tendenza segreta nascosta nella profondità della coscienza. Ogni uomo che si è innalzato al disopra dell'infimo gradino dello sviluppo intellettuale, nasconde attentamente allo sguardo altrui tutte le più intime pieghe della sua anima. Sia che viva in condizioni semplici o intricate, egli si sforza di non darle in balìa alla curiosità dei suoi vicini. Perfino a scuola, in caserma, sul bastimento, in convento, dove nessuno si può appartare, dove l'individuo si confonde nel modo più assoluto con la collettività, ognuno conserva qualche cosa di segreto che non vuol comunicare ad altri. C'è infatti, anzi, il modo di dire: « Si legge nella vita di quest'uomo come in un libro aperto ». Ma non bisogna prender questo alla lettera. Alcune pagine rimangon sempre incollate insieme. Ciò che l'uomo nasconde al mondo, non occorre che sia cattivo o tale che abbia da vergognarsene. Solo non vuole svestirsi completamente ed esporsi da tutte le parti all'osservazione degli estranei, essendoci qualche cosa in lui che si

oppone a questa sconfinata pubblicità. Vive in fondo ad ogni anima un timore, un pudore che sembra una protesta sorda ma permanente contro la vita sociale, contro la vita gregaria. Ogni psiche è un mondo a sè e lo vuol rimanere a costo di sforzi disperati. Le sue porte non si aprono che ad uno stretto spiraglio. Ciò che è estraneo non vi penetra oltre il vestibolo e rimane sempre escluso dalle stanze più interne. Sono innumerevoli le persone che hanno narrato la propria vita. Chi è così sprovvisto di senso critico da credere che siano stati sinceri? Anche le autobiografie che si spacciano per confessioni, come per esempio i « Dodici libri delle confessioni » di Sant'Agostino e le « Confessioni » di Giangiacomo Rousseau sono quasi dappertutto incoscientemente, ma spesso anche coscientemente, spavalde. Anche qui, sopra le profonde fondamenta della personalità, è stesa un'opacità impenetrabile.

La prima sensazione d'ogni uomo all'incontro d'uno sconosciuto è quella di riserva, di circospezione, di diffidenza e magari anche d'ostilità. L'abitudine ammorza questi sentimenti, che si ritrovano alla soglia della coscienza, ma non scompaiono mai del tutto. Ciò non contraddice al fatto che gli uomini si fanno visita, si compiacciono in società, si sforzano di attrarre gli altri a sè. Qui intervengono tutti i possibili interessi secondari; la vanità cui piace brillare dinanzi agli altri, l'ambizione che vuol approfittare degli altri, l'egoismo che mira allo sfruttamento. Le mille complicazioni dell'esistenza artificiale nella civiltà allacciano i loro sottili ma solidi fili intorno a ogni individuo della collettività e non lo lasciano libero nelle sue inclinazioni. Le cordialità reciproche degli uomini nella società sono fiori recisi con lo stelo piantato nella terra, ma non vi hanno radice. Le relazioni che congiungono gli uomini non sono un istinto primitivo, ma una cognizione utilitarista acquistata tardi. Se l'uomo fosse davvero per natura un animale socievole, si sentirebbe invincibilmente attratto verso gli altri, il suo attaccamento ad essi non avrebbe la benchè minima riserva, egli non si ritirerebbe mai in se stesso, non vorrebbe mai tirare le tende sui recessi

più intimi del suo essere, nè sentirebbe mai l'invincibile bisogno dell'isolamento e della dissimulazione.

Contro l'opinione che l'uomo, come gli antropomorfi, è per sua natura non un essere socievole, ma un essere errante solitario, si può obbiettare che l'incontestabile istinto della diffidenza e del timore contro il prossimo non è primitivo, ma venne sol quando l'uomo si trovò obbligato a vivere in condizioni artificiali, dandosi in conseguenza di ciò al parassitismo. Da allora in poi l'uomo, fino a prova contraria, dovette vedere nei suoi consimili il parassita e lo sfruttatore, cioè il nemico, e il suo istinto di autoconservazione lo dovette mettere sull'avviso contro il prossimo e insegnargli a temerlo e ad evitarlo. Man mano che si sviluppava la civiltà, il parassitismo andava assumendo forme più ipocrite e raffinate; la maggioranza, condannata allo sfruttamento per cagione della sua maggiore debolezza fisica e intellettuale, si adattò al parassitismo e non lo sentì più come una minaccia alla propria esistenza; l'istinto d'autoconservazione venne addormentato e non avvertì più l'uomo di stare in guardia contro i suoi congeneri e di mettere fra essi e lui la maggior distanza possibile; l'inclinazione all'isolamento e alla solitudine fu ricacciata sempre più giù dalla soglia della coscienza e oggi sussiste ancora presso la maggior parte degli uomini solo come una sopravvivenza rudimentale, irreperibile, se non la si cerca diligentemente. Non si può dimostrare l'infondatezza di questa obbiezione; ma la contraddice l'invariabile solitudine interiore dell'uomo, che è appunto più accentuata nei tipi più forti della specie e che perciò non può essere un apparato protettore acquisito o un mezzo di difesa contro gli assalitori. Nella misantropia e nella rinuncia al mondo di parecchi santi, di molti eremiti, di certi melanconici, si può vedere un atavismo patologico. Nella malattia si osserva lo scoppio d'istinti soppressi dalla civiltà nei corpi sani, come nei delinquenti degenerati vengono a galla degl'istinti sanguinari e cannibaleschi. Così anche i sentimenti antisociali di molti anormali sono probabilmente una ricaduta nel più lontano passato, non un fenomeno nuovo.

L'osservazione spregiudicata c'insegna dunque questa sconfortante verità: l'uomo attraversa la vita in un raccapricciante isolamento. Astraendo dall'amore, di cui si parlerà più tardi, l'uomo non stringe intima relazione con la collettività se non partecipando a grandi correnti culturali, a una data concezione del mondo, ad una tendenza estetica, ad un partito politico o religioso. Egli va in queste correnti, con i suoi commilitoni, senza che questi gli si avvicinino come personalità e gli palesino chiaramente la loro fisionomia individuale. Ma se in quella vece ciò accade, allora l'incompatibilità degli uomini fra di loro si dimostra superiore all'attrazione di eguali sentimenti, come lo provano gli attriti e le amare ostilità così frequenti tra i vessilliferi d'un partito, d'una setta, d'una scuola filosofica, letteraria o artistica.

Rauber (1), avendo raccolto ed esaminato criticamente tutte le notizie riguardanti uomini ricaduti nello stato selvaggio, credette di poter utilizzare questi per dimostrare l'esattezza dell'affermazione aristotelica della natura socievole dell'uomo. Perchè le persone cresciute nelle selve con le bestie, lontane dagli uomini, non parlano e non hanno quasi nulla di umano, l'individuo non dovrebbe punto essere considerato come uomo; solo la società lo trasformerebbe in uomo. Naturalmente, se Rauber non intende per uomo che un individuo che parla a modo, fornito di certificati scolastici, vestito decentemente e che si comporta secondo il galateo, ha ragione di non vedere uomini nei barbari che furono in diversi tempi scovati e presi nelle foreste russe e della Germania meridionale, nei Pirenei, nel Belgio ecc. Ma scientificamente, non è permesso mettere alla stessa stregua i concetti di uomo e di cittadino-modello.

Rauber non ha ragione di meravigliarsi se gli uomini imbarbariti non sanno parlare; sarebbe come se si meravigliasse perchè un fanciullo nato e cresciuto in Ger-

---

(1) D. R. Rauber, Homo sapiens ferus oder die Zustände der Verwilderten und ihre Bedeutung für Wissenschaft, Politik und Schule. Lipsia 1885.

mania e sempre circondato da tedeschi non parla francese o inglese. Il linguaggio non è facoltà innata, ma acquisita. Gli uomini imbarbariti non avevano occasione d'impararlo e non ne avevano neppure bisogno, giacchè il linguaggio serve soltanto come stromento per le relazioni con gli altri uomini e i selvaggi non avevano di tali relazioni. Rauber sostiene che i suoi selvaggi non solo non sapevano parlare, ma nemmeno pensare. Lo contraddicono i dati di fatto da lui stesso citati. I selvaggi distinguevano benissimo tra amico e nemico, sapevan esprimere la contentezza e il malumore, osservavano il loro ambiente circostante e in parte vi si adattavano rapidamente. Anche il fatto che, malgrado le più sfavorevoli condizioni, essi seppero mantenersi lunghi anni nelle contrade selvagge, attesta in essi facoltà che mancano a qualche uomo civile che parla perfettamente bene e che si avvicina sotto altri punti di vista anche all'ideale di Rauber. D'altronde, v. Schreber ha a buon diritto notato che la maggior parte degl'imbarbariti, se non tutti, erano nati deboli o dementi e perciò fuggirono nelle foreste, e che non fu il soggiorno nella selva selvaggia a incretinire la loro mente. L'*homo sapiens ferus* di Rauber non ha importanza per la questione del primitivo tenor di vita dell'uomo. Nessuno contesta che, allo stato attuale dell'umanità, un individuo che si è staccato dalla società ed è vissuto isolato fino dall'infanzia, deve intellettualmente trovarsi molto, ma molto più indietro dell'uomo cresciuto e vivente nella collettività. Ciò sarebbe come negare il valore dell'educazione, dell'istruzione, dell'esempio. È ovvio che un singolo uomo, fosse magari anche il più gran genio, non può fare da solo nella sua breve vita tutte le scoperte e le invenzioni che sono il risultato del lavoro di tutto il genere umano da dieci mila anni in qua e vengono tramandate nella loro essenza all'individuo normalmente colto mediante la scuola, le letteratura e l'insegnamento oggettivo. Ma da questa banale verità non si può trarre alcuna valida conclusione per poter sostenere che gli uomini dal primo principio erano per natura animali socievoli.

Da millenni gli uomini ripetono con unzione, strizzando devotamente gli occhi con languido sguardo, frasi sentimentali che passano per verità assiomatiche e incontestabili. Parlano entusiasticamente di amicizia e di amor del prossimo o, come usa dire oggi, di simpatia e di altruismo, e li considerano come sentimenti oltre ogni dire lodevoli, de' quali difettano del resto soltanto alcune nature del tutto eccezionali, dei veri mostri. Ma uno sguardo sereno gettato sullo spettacolo della vita nella società, basta a renderci perplessi e a svegliare dubbi sulla realtà della pretesa e glorificata bonarietà degli uomini, perchè ciò che si scopre nei loro atti non è, di regola, amor del prossimo e amicizia, ma egoismo e dura indifferenza verso i simili. Conviene perciò esaminare l'esattezza delle frasi e delle grandi parole con cui s'adorna il vigente sistema morale, senza badare che vengono date e prese generalmente come moneta corrente, che circolano liberamente e sono ben quotate alla borsa della morale.

Amicizia! Ecco una parola che fa palpitare più forte il cuore! Ma ahimè! non è che una parola. C'è poi davvero l'amicizia? E se c'è, che cos'è? Nel suo trattato sull'amicizia, che viene spesso citato, Cicerone parte dalla supposizione aristotelica, ripetuta con un po' d'esitanza, che l'uomo è un essere socievole (1) e che perciò è per natura inclinato a reciproca affezione. Ecco la sua famosa definizione dell'amicizia: « Essa non è altro che il sommo accordo in tutte le cose divine e umane con benevolenza e carità » (2). Questo « cum benevolentia et caritate » c'è ficcato dentro con sofistica abilità, poichè è appunto il fatto della loro esistenza che

---

(1) M. T. Cicero, De Amicitia V: « Sic enim mihi perspicere videor, ita natos esse nos ut inter omnes esset societas quædam ». Gli pare che noi « siamo così fatti, che esiste fra noi tutti un certo legame sociale ».

(2) Libro VI: « Est autem amicitia nihil aliud nisi omnium divinarum humanarumque rerum cum benevolentia et caritate summa consensio ».

si dovrebbe dimostrare prima d'ogni altra cosa. È chiaro che il completo accordo in tutte le cose torna gradito. Ognuno è sempre persuaso d'aver ragione, e quando ritrova in un altro il suo stesso modo di pensare, ha di questi una buona opinione, avendola appunto anche di se stesso. Dove va a finire in questo caso « la benevolenza e la carità? » Nell'amicizia così definita, che deve essere soltanto una concordanza, l'altro non rappresenta in fondo nessuna parte; è soltanto uno specchio in cui si mira e rimira la propria vanità, è l'eco che concede il piacere di udire il suono che pare melodioso della propria voce; si cerca e si ama dunque sempre e soltanto se stesso; e per il mio signor me stesso non si cancella, non si limita, non si nega, non si sacrifica mai la propria personalità, come pertanto lo richiederebbe la vera « caritas ». Oltre a ciò, l'esperienza d'ogni giorno dimostra che il consenso, l'accordo è un fondamento ben fragile per l'amicizia. Basta che sorga una nuova questione in cui due amici, che dividono le stesse opinioni, partano da diversi punti di vista, perchè l'amicizia, che forse durava da tutta la vita, si distrugga in un attimo per cangiarsi magari anche in inimicizia mortale, come s'è osservato in migliaia di casi in Francia al tempo dell'affare Dreyfus. Allora si cerca invano la « benevolentia et caritas » che dovevano essere un elemento di quest'amicizia, e che, se ci fossero state, avrebbero agito come reciproca forza d'attrazione, impedendo la rottura o almeno rimarginandola. Se l'amicizia deve essere soltanto comunanza d'opinioni, allora si trova completamente nel cerchio dell'intelletto e non è una manifestazione della vita istintiva, come dovrebbe essere per dimostrare l'originaria natura socievole dell'uomo. D'altronde, Cicerone è anche lui obbligato a dichiarare mestamente che « nel corso dei secoli ci son da nominare appena tre o quattro coppie d'amici » che corrispondono alla sua definizione, mentre di regola gli uomini stringono amicizia soltanto per avere protezione e appoggio « præsidii adjumentique causa » e non per « benevolentia et caritas » e « amano i loro amici come bestiame, nella misura del frutto che

sperano di trarne » (1). Ma un sentimento che è così estremamente raro, come Cicerone stesso deve concedere, non potrà mai essere un istinto naturale.

L'antichità ha ingenuamente esclamato: « O amici, non ci sono amici » e il preteso detto di Bias riferito da Diogene Laerzio « si deve amare come se un giorno si dovesse odiare », è la più crudele negazione di ogni sincera affezione, il più spaventevole monito contro ogni abbandono semplice e senza riserve ad un altro, poichè anche nei momenti della più espansiva tenerezza, si devono scorgere le irose fattezze del futuro nemico. L'amaro conoscitor di uomini, Larochefoucauld, che ben raramente s'è lasciato turbare da qualche illusione, nei suoi giudizi mostra in molte sue sentenze di credere poco alla sincerità organica dell'amicizia.

« Abbiamo tutti abbastanza forza per sopportare i mali altrui ». « Nelle disgrazie dei nostri migliori amici troviamo spesso qualche cosa che non ci dispiace ». « Il primo impeto di gioia che abbiamo per la fortuna dei nostri amici non proviene sempre dalla nostra bontà naturale nè dalla nostra amicizia per essi; per lo più è un risultato della presunzione che ci lusinga con la speranza che verrà anche per noi il giorno di essere felici o che trarremo qualche vantaggio dalla loro sorte favorevole ».

Ciò che si chiama amicizia è in fondo un fenomeno psichico composto di molti elementi sentimentali e mentali. Eliminiamo anzitutto le relazioni superficiali fra uomini della stessa professione o società; esse non meritano di essere analizzate a fondo. Sono un miscuglio d'interesse, d'abitudine, di vanità, d'uso mondano, nel miglior dei casi un compiacimento per qualche qualità intellettuale, e non fanno presa sull'animo. Origini ben

(1) Cicero, De Amicitia, XXI: « Sed plerique... amicos tanquam pecudes eos potissimum diligunt, ex quibus sperant se maximum fructum esse capturos ».

L. Dugas nella sua eccellente opera « L'amitié antique d'après les moeurs populaires et les théories des philosophes » Parigi 1894, ha trattato esaurientemente il parere degli antichi sull'amicizia.

più profonde si riscontrano nelle amicizie d'infanzia e della giovinezza. I compagni dell'età dello sviluppo sono di solito uniti da un'inclinazione che lascia riconoscere un fondo passionale più o meno leggero, più o meno accentuato. L'uomo, anche prima della pubertà, ha già tutta la sua capacità d'amore ulteriore, ma essa non è ancora polarizzata sessualmente. Il fanciullo, la creatura giovanile si attacca al gioco con la stessa bramosia che porterà più tardi all'amore; solo che allora questo sentimento non è ancora conscio del suo scopo, non è ancora differenziato. Queste amicizie infantili sono in fatto sete d'amore, che non si conosce ancor chiaramente, un brancicare incerto verso una meta che non si raggiunge per ignoranza (1). Più tardi, quando lo sviluppo è compiuto e l'individuo sa quello che vuole, il tono sentimentale delle amicizie giovanili si cambia ed esse si raffreddano notevolmente, ma rimangono per tutta la vita avvolte da un magico splendore, lo stesso splendore che circonda la giovinezza nella rappresentazione d'ogni uomo (2). Nel loro fresco presente devono essere considerate come amore inconscio del proprio scopo; quando son divenute passato, rimangono sempre all'uomo come una parte della propria giovinezza e vengono incluse nella tenerezza emotiva con cui si pensa a questa.

Anche l'adulto, anche l'uomo maturo è capace d'una amicizia che giunge fino agli strati più intimi della vita emozionale istintiva; è quella per il compagno di lotta, l'amicizia di Achille per Patroclo. Uomini che hanno combattuto gli uni accanto agli altri contro il nemico, che hanno condiviso fra loro il pericolo e le privazioni,

---

(1) Nel suo ultimo libro « Altersklassen und Männerbunde », Berlino 1902, Schurtz ha giustamente riconosciuta l'importanza della convivenza nell'età dello sviluppo per la costruzione delle collettività, ma trascura il lato psicofisiologico delle inclinazioni che si manifestano fra ragazzi e adolescenti, inclinazioni che essi stessi, per lo più, non arrivano a comprendere.

(2) V. in « Freunde » di Hermann Lingg (Schlussteine, Berlin. 1878, p. 4): « Nel primo lieto impeto giovanile, con l'animo ed il pensiero vispo, ti farai gli amici per tutta la vita; i legami più forti si annodano solo sulle prime vie della vita ».

il terror della morte e la giubilante ebbrezza della vittoria, rimangono per tutta la vita congiunti da un infrangibile legame d'amicizia. È come se nei momenti della massima elevazione della personalità avesse a scoppiare il rigido involucro che racchiude l'individuo e lo separa da ogni altro e da tutto il mondo circostante; allora diviene possibile la fusione, la coesione degli individui. L'inclinazione della coscienza di pensare per analogie e di riportare i toni emozionali che accompagnano determinati atti anche su quegli altri atti che hanno con i primi una somiglianza puramente simbolica, porta per effetto che si sente un'amicizia speciale per i compagni di lotta, anche per persone che sono state compagni di lotta soltanto in senso figurato, cioè in quelle battaglie dove non si difende la vita e non si sparge il sangue, ma dove un'opinione cerca di prevalere su altre opposte.

In ambedue questi casi, dell'amore giovanile non ancora differenziato e del ricordo di confraternità d'armi, l'amicizia costituisce un sentimento autentico con radici biologiche. Tutte le altre amicizie sono semplici convenzioni mentali che non attraversano l'epidermide. Questo vale ancor di più per la filantropia, cioè l'amicizia per l'umanità in generale, che fa astrazione dall'individuo. Questa, anzi, non appartiene neppure alla categoria dei sentimenti. Sarà un concetto, un sistema, un metodo, tutto quello che si vuole, non mai un sentimento vivente. Ove la filantropia va unita ad una vera emozione, l'idea astratta d'umanità appare alla coscienza in una forma concreta, come, a mo' d'esempio, una persona di amabili qualità, una vedova, un orfanello, un sofferente, e si generalizza al di là d'ogni confine un'emozione che in fatto si riferisce solamente a certi dati individui. Chi voglia andare al fondo delle cause che mettono in moto la filantropia, i lasciti, le opere pie, le fondazioni, le manifestazioni d'ogni sorta, le donazioni di milioni di Carnegie, il fondatore di biblioteche, di Rockfeller fino alla Croce Rossa all'Esercito della Salvezza, troverà la vanità, l'egoismo, la fantasia, delle fissazioni, delle ossessioni, delle opinioni religiose, filosofiche, sociali o poli-

tiche, ma non la simpatia istintiva, che per sua natura non può avere per oggetto una collettività d'indecisi contorni inafferrabili per il sentimento, ma soltanto individui nettamente determinati. Solo presso gli anormali si può trovare un amore del prossimo veramente sentito, accompagnato da forti emozioni e scaturente dalla subcoscienza, perchè in essi la mentalità è caratterizzata da un'emotività permanente, ed essi danno un'interpretazione razionale alla loro sovrabbondanza piagnona, alle loro aspirazioni senza scopo visibile, alle loro emozioni agrodolci, il cui fondo patologico è loro ignoto. La loro esaltata filantropia è una vicina parente della demenza religiosa ed ha la stessa causa, la frenastenia. L'emotività, che lavora nel vuoto, viene notata dalla coscienza e questa cerca di darle un contenuto che la ragione possa approvare. Secondo l'istruzione, l'educazione e l'ambiente intellettuale dell'individuo, la coscienza inventa, come preteso contenuto di questa emotività, delle ispirazioni misteriose di Dio o un'adorazione che va fino all'oblio di se stesso, dell'umanità. Così si spiega l'amor del prossimo elevato a religione di Saint-Simon e de' suoi discepoli, di Augusto Comte e della scuola positiva. L'altruismo spenceriano, la dottrina socialista della solidarietà umana sono conclusioni logiche di determinate concezioni sociologiche, sono un'etica completata da una certa filosofia dei rapporti dell'individuo con la collettività; non hanno nessun lato emozionale negli individui sani e sensati o l'hanno soltanto per una suggestione che cerca di innestare artificialmente delle convinzioni etico-sociali, sopra antiche emozioni ataviche di natura religiosa. Solo un profano in psichiatria e in psicologia potrà credere che si tratti di contraddizione se l'anomalia mentale risveglia in un caso degli atavismi antisociali e conduce alla più accesa misantropia, e in un altro caso invece si manifesta in smisurata filantropia. Lo specialista sa che il medesimo disturbo organico può prendere la forma della misantropia o della filantropia o anche alternativamente l'una e l'altra a seconda se è accompagnata da depressione o da eccitazione, cioè se è di natura melanconica o maniaca.

La psicologia e la biologia dell'amicizia e dell'altruismo meriterebbero d'essere studiate colla maggiore ampiezza, evitando assolutamente qualsiasi sentimentalità preconcetta. Qui non si potè che accennare, brevemente, al metodo e ai risultati di questo studio, che è di capitale importanza per conoscere la natura umana e per comprendere la vita dell'individuo e della società. Essi conducono alla conclusione che nè l'amicizia nè la filantropia non sono istinti dell'uomo che dimostrino che egli è per natura un essere socievole. Sono invece atteggiamenti del pensiero e convincimenti acquistati tardi, frutti della vita artificiale nell'incivilimento e senza radice nella profondità della vita psichica.

C'è un solo sentimento sincero non inventato dalla mente e suggerito dall'animo, non scaturito dalla pura abitudine, che fa uscire l'uomo dal suo proprio isolamento e gli prescrive imperiosamente delle relazioni con altri congeneri: è l'istinto sessuale, il quale in principio non aveva nulla ed oggi pure non ha spesso nulla a che fare con l'amore. Egli non si raffinò e nobilitò con l'amore se non nel corso d'una lunga evoluzione. Il selvaggio preistorico, l'uomo rozzo d'oggidì non cercano null'altro nella femmina che il piacere momentaneo. Quando s'è saziato, la femmina gli è indifferente se non ripugnante. A misura che il contenuto della coscienza dell'uomo si fa più ricco e cospicuo, s'innalzano di grado anche le rappresentazioni che accompagnano le sue emozioni sensuali, e poichè egli le riferisce al suo desiderio, la femmina, che solletica le sue bramosie, gli appare come il punto di partenza di grandi, vasti, splendenti pensieri e per questo motivo gli diventa attraente, incantevole e adorabile molto tempo oltre l'istante del godimento. Tutta la soprastruttura ideale dell'amore, tutta la parte di esso che s'innalza nella coscienza, il contenuto concreto delle sue aspirazioni, le sue poetiche associazioni d'idee, i suoi castelli in aria ed altri fantasmi, l'uomo li elabora con le sue acquisite abitudini di pensare, col suo sapere, con la sua immaginazione; la natura non aveva dato che il fondamento, l'istinto

sessuale. Un sentimento derivato da questo, e nel quale questo in certo modo si prolunga, è, nella femmina, l'amore materno. L'istinto sessuale pone insieme i genitori; l'amore materno tiene dapprima i fanciulli presso la madre, nel corso evolutivo presso i genitori. Così dall'essere umano che erra solitario sorge un gruppo il cui legame è un sentimento organico reale, indipendente dalla ragione, anteriore ad ogni cultura intellettuale. Nella famiglia abbiamo la forma naturale in cui si mostra l'individuo umano completo; l'uomo visse indubbiamente in famiglie quando non aveva ancora bisogno di lavorare per campare. Le comunità organizzate delle api e delle formiche, con la loro divisione del lavoro, col loro ordinamento economico e sociale vengono considerati da alcuni sociologhi superficiali come un fenomeno affine a quello della società e dello stato dell'uomo ai quali potrebbe servire di modello. Ma l'alveare e il formicaio non hanno nulla di comune con lo stato e la società. Essi non corrispondono nell'umanità a queste formazioni artificiali, ma corrispondono alla famiglia. Poichè la comunanza delle api e delle formiche non è in realtà uno stato, ma bensì la famiglia naturale di questi insetti, con una madre, molti padri, numerosissimi figli neutri e pochissimi figli sessuati. Le api e le formiche vivono per natura come comunità organizzata, gli uomini come famiglie. Naturalmente, il vocabolo famiglia qui va preso nel suo senso puramente naturalistico.

Il significato giuridico dell'istituzione familiare non coincide coll'istinto che cinge il legame biologico intorno ai membri della famiglia; questa istituzione è una conseguenza dello sviluppo del concetto di proprietà e non, come si sforza di dimostrare Fustel de Coulanges (1), un'emanazione delle più antiche idee religiose; quantunque la vita familiare si sia circondata di pratiche religiose e abbia partecipato al culto generale. Siccome la famiglia è propriamente l'individuo umano

(1) Fustel de Coulanges, La cité antique. Paris 1888, 12. édition, p. 39: « La famille ».

completo, sufficiente a se stesso in tutti i sensi, si capisce da sè che, intorno a questo nocciolo di cristallizzazione, dovevano depositarsi tutte le formazioni che si verificarono a poco a poco nella società umana, che dunque, a misura che comparivano la proprietà, la religione, il diritto, le caste e gli onori di casta, tutte queste istituzioni trovavano il loro punto d'appoggio nella famiglia e influivano sulla sua forma e sulla sua importanza. Ma la famiglia esisteva prima di tutte queste istituzioni e non ne è il prodotto.

Il solo stimolo alla socievolezza che l'uomo non deve all'esempio, all'abitudine e ad interessi artificiali, ma trova in se stesso, è fornito dall'istinto sessuale. A questa fonte si devono nutrire tutte le sue emozioni di natura simpatica, anche se apparentemente non hanno per oggetto l'altro sesso. Se questa fonte si esaurisce o non ha mai zampillato, come presso gli eunuchi, allora anche l'animo si dissecca e l'individuo non è più capace di simpatizzare per qualcuno o per qualche cosa, eccetto che per se stesso.

La prima trasformazione dell'istinto sessuale è quella dell'amore filiale: un altro istinto sessuale, non ancora differenziato e inconscio del suo fine, è quello dell'amicizia giovanile; ogni esaltazione, ogni ridondanza, ogni ammirazione ardente per certe opinioni e per i loro banditori, per le rivoluzioni, per chi le incorpora, per gruppi, classi, popoli, per figure storiche sono emanazioni di quell'istinto; l'intelletto e l'immaginazione le hanno condotte per la loro tubulatura artificiale, come i multiformi raggi d'una complicata conduttura d'acqua vengono alimentati da un unico serbatoio comune. La cosa più vera detta da Bossuet è: « Tutto è amore trasformato. Ogni serie d'idee, ogni impulso volitivo se non giunge con una fibra negli strati dell'istinto sessuale, rimane fredda, pallida, anemica ombra di pensiero, senza tonalità emozionale e senza forza operante ».

Ma se è vero che l'istinto sessuale, o diciamo l'amore, nel quale si nobilita nel corso dell'evoluzione intellettuale dell'uomo, è elemento di coesione del mondo, se è vero che lo si scopre al fondo di tutti gl'interessi uma-

ni inferiori, sarebbe pertanto falso considerarlo come la forza che ha radunato gl'individui in collettività, cioè in società, popolo, stato. L'amore non ha creato che la famiglia primitiva. Ma non bisogna rappresentarsi questa come una comunità monogama; poichè l'esempio degli antropoidi e gl'istinti dell'uomo, non repressi dalla civiltà e dalla morale, obbligano ad ammettere che l'uomo era primitivamente un animale poligamo, che l'uomo o il maschio si procurava e si sottometteva tante femmine quante ne poteva tenere e difendere contro i rivali e che il patriarca viveva in mezzo alle sue femmine ed ai suoi discendenti, ai quali, se non egli, le madri erano affezionate, senza entrare in più strette relazioni con altre famiglie similmente numerose. I figlioli restavano presso i genitori soltanto fino al punto del loro pieno sviluppo, poi si separavano da questi formando il punto di partenza di nuove famiglie. Certamente i rampolli non si allontanavano molto dal ceppo, poichè nessun uomo e nessun animale emigra senza bisogno e non si strappa da nessuna abitudine con maggiore rincrescimento e dolore come da quella dei luoghi familiari. La curiosità di conoscere che cosa c'è dietro i monti e al di là dell'acqua, ancor più la bramosia di vedere paesi lontani, sono fenomeni assai posteriori. Le terre sconosciute erano certamente per gli uomini primitivi più un oggetto di spavento che di attrazione. Chi ritiene arbitraria questa asserzione non ha che da osservare lo stato psichico in cui vengono a trovarsi i molteplici popolani quando pensano a terre lontane. Le famiglie di ceppo comune rimasero dunque indubbiamente vicine, erano abituate le une alle altre, da fanciulli avevano giocato insieme e certo si divertivano ancora insieme più tardi. Volendo, si può avvicinarle nello spazio, e si possono chiamare orde i gruppi che intrattengono superficiali relazioni tra loro, ma di sicuro non esistette in questo libero branco d'uomini nessuna organizzazione, nessuna connessione che limitasse le libere movenze dell'individuo.

L'uomo non potè vivere in gruppi liberi e pacifici di consanguinei, in cui le lotte più serie saranno state

quelle per la conquista della femmina, se non fino a quando gli fu possibile di soddisfare i propri bisogni senza lavorare. Ma quando fu costretto a difendersi dal freddo e dalla fame con sforzi di fatica e con arte, il rapporto dell'uomo coi suoi congeneri si mutò. Egli riconobbe di poter trarne un giovamento per sè. La sua indifferenza per essi fece posto al desiderio di servirsene. Se prima era attratto verso di essi soltanto dall'istinto d'accoppiamento, ora ve lo spingeva la voglia di sottoporli e di risparmiarsi il proprio sforzo mediante le loro fatiche. Al primo istinto, quello della sessualità, se ne aggiungeva un secondo, l'istinto della dominazione a scopo di sfruttamento. Il soddisfacimento di questo secondo istinto era collegato a voluttà che per la loro forza e natura si potevano comparare a quelle dell'accoppiamento. L'uomo forte che s'impadroniva d'un debole e ne faceva possesso suo, cosa sua, disponendone a piacere e traendone molti vantaggi, sentiva per analogia la stessa superba soddisfazione come se avesse vinto una femmina ed avesse con questa soddisfatta la propria lascivia; l'istinto egoistico di dimostrare la propria virilità con gli attacchi e le vittorie s'innestò sulla radice dell'istinto sessuale e ne trasse i suoi succhi. L'istinto più vecchio e il più giovane si frammischiarono senza dubbio nei primordi della vita faticosa; l'uomo adescò la femmina non soltanto per averne godimento, ma anche per farne la sua schiava di lavoro. La prima vittima dello sfruttamento umano fu naturalmente la femmina come quella che era l'individuo più debole, sopra cui l'uomo potè dominare col minimo dispendio di forza e di coraggio; nella famiglia, nata dal bisogno della riproduzione, il parassitismo trovò la più comoda occasione per farsi valere e così rimase la cosa attraverso i millenni, per alcuni rispetti fino ai nostri giorni. La potestà maritale e paterna stabilita legalmente nel diritto romano domina presso tutti i popoli primitivi e penetra, sebbene con disposizioni attenuate e più mitigate, fin nella più progredita civiltà.

Nei gradi inferiori della civiltà il capo della famiglia fa lavorare per sè le donne e i figli, cerca d'averne il

più possibile, formando essi un possesso di schiavi da lavoro, la forma più primitiva della ricchezza, e quando la prole femminile cresce e non può più essere trattenuta presso i genitori, la fa comprare da un pretendente e la baratta con beni che aumentano la sua possessione. Il Cronos della mitologia greca che mangia i suoi figliuoli simboleggia bene il rapporto primitivo del capo di famiglia con la famiglia. Il mito greco non si spiega gran che circa il riscatto dei figli sfuggiti alla sorte d'esser mangiati. Ma tal riscatto esiste regolarmente presso molti popoli primitivi.

Quando i genitori diventano vecchi e deboli, i figli danno loro morte violenta, li mangiano magari anche, come in alcune tribù malesi e australiane. Vi furono dei miti etnografi che trovarono per il parricidio il lodevole movente di liberare i vecchi da un'esistenza divenuta loro di peso. Un così delicato riguardo è certo da escludersi da parte dei barbari. È molto più probabile invece che i figli, divenuti i più forti, si vendicassero brutalmente della loro oppressione anteriore ed esercitassero da parte loro l'istinto del parassitismo sui genitori.

Nel decorso dell'evoluzione la terra dovette acquistare valore e divenire oggetto di cupidigia dapprima per la caccia, poscia per la pastorizia e infine per l'agricoltura. I crescenti rampolli della famiglia, per i quali era troppo stretto ambito il loro nativo, si estesero sopra i territori vicini, e se questi erano già occupati, si veniva a combattimenti in cui si giocava il tutto per tutto. In quei tempi primitivi il vinto veniva senza dubbio dapprima crudelmente torturato, poi lo si uccideva e mangiava. Solo molto più tardi si fanno prigionieri e si mantengono come una specie particolare di animali domestici per lavoro da schiavi.

Il primo parassitismo fu esercitato dall'uomo sulla femmina e sulla prole fino a che lo sopportarono, il secondo fu quello della guerra, spronato dal pungolo del bisogno e avente per iscopo il miglioramento delle condizioni della vita. La guerra fu imposta ai possidenti dai bisognosi, ma col tempo non solo i nullatenenti assalirono gli abbienti per rubar loro quello di cui abbi-

sognavano e che non avevano, ma anche il ricco si gettò, senza la scusante del bisogno, sui vicini per aumentare i suoi averi. E non soltanto per questo motivo, ma anche per procurarsi dei godimenti più forti.

Così nella lotta la personalità raggiunse la sua più alta espressione rendendosi conscia di tutte le sue potenzialità, e la vittoria affinò il sentimento personale fino alla voluttà che veniva appagata con incomparabile intensità, facendo insolentemente quel che si voleva dei vinti, con la tortura, le mutilazioni, l'assassinio e il saccheggio. La lotta e la vittoria non erano in principio fatiche e soddisfazioni simboliche, di cui solo i condottieri vedevano astrattamente la correlazione e le risultanze vantaggiose. Erano fatti concreti, con giovamento immediato e tangibile; ogni combattente aveva l'avversario a portata di mano, lo sentiva corpo a corpo, si misurava con lui colpo contro colpo, minacciando selvaggiamente con gli occhi, col viso, con i gesti, ispirando timore col digrignar de' denti e col ruggire, strozzando, strappando e macellando, e dopo averlo vinto godeva de' frutti della vittoria sul posto stesso, in piena sete di sangue e fame di rapina. Allora la vittoria era realmente una festa voluttuosa, la lotta ne era il preparativo e il prezzo che si doveva pagare per ottenerla, e chi una volta vi si era deliziato, la ribramava incessantemente. Si comprende la mentalità degli antichi germani che consideravano la guerra come l'occupazione più nobile e più degna degli uomini, che ai caduti guerrieri promettevano un'orgia eterna nella Valhalla e che temevano come un'onta la morte sulla paglia.

Probabilmente l'uomo non è per natura un animale battagliero. Lo si può desumere dal fatto che la viltà è un istinto più frequente che non il coraggio e che la paura della morte è la costituzione fondamentale della coscienza; egli è solo con la suggestione dell'esempio, coll'educazione, coll'influenza di concezioni credute superiori e morali, od anche per motivi passionali, che la coscienza si oscura per far posto al disprezzo della morte. L'uomo dei tempi remoti non avrà assalito che quando sarà stato sicuro della sua superiorità, di modo che

poteva stimare come minimo il rischio della lotta in paragone col valore della vittoria. La nota parola di Hobbes che l'uomo è lupo per l'uomo, si può lasciar passare con la sola restrizione del proverbio italiano: chi pecora si fa, lupo la mangia, perchè l'uomo si ritira incontrando chi si difende. C'è un senso profondo nella mentalità dei Greci che innalzavano tutti gli eroi non solo a semidei, ma che li facevano discendere da qualche dio paterno o materno. Il disprezzo della propria vita, l'intrepidità davanti ad un pericolo presumibilmente insormontabile sembrava loro superiore alle facoltà umane e spiegabile soltanto con la parentela con gli dei immortali. Nell'uomo civile l'ambizione o l'idealismo può esercitare una suggestione abbastanza forte per fargli scegliere impavidamente la più grande audacia e per sfidare magari anche la morte più sicura.

Ma l'uomo primitivo non può esser stato un eroe, o lo fu soltanto per ignoranza, quando non seppe valutare esattamente il pericolo. Non fu, certo, ardito e intraprendente che quando credeva di poterlo essere senza suo pericolo. Si può perciò presumere che gl'individui, i gruppi, le orde o le tribù più deboli non poterono mantenersi a lungo accanto a quelle più forti, perchè la loro debolezza era una continua tentazione irresistibile per i forti e questi non si acquetarono finchè non li ebbero esterminati o soggiogati o finchè i deboli non si furono salvati con l'emigrazione da questa triste sorte. Ogni tribù ha sparso intorno a sè lo spavento in un cerchio sempre più vasto fino a che incontrò una tribù più forte. Data la quasi parità degli individui, in quei tempi la superiorità non poteva essere che numerica se tutti gl'individui tendevano allo stesso scopo. La guerra non poteva dunque più essere intrapresa per un capriccio subitaneo e non consisteva più in un duello fra due uomini o in una baruffa fra due famiglie. Richiedeva preparativi, accordi, esercitazioni. Numerosi individui si dovettero raccogliere intorno ad un condottiero che veniva eletto o s'imponeva agli altri per la superiorità della sua personalità. Occorreva concordare un piano, convincere i dubbiosi, intimidire o vio-

lentare i riluttanti, provvedere armi e vettovaglie. In una parola bisognava organizzarsi. Una campagna guerresca diventava affare comune di molti, ai quali insegnava ad essere previdenti, a unirsi, a subordinarsi, a pensare a concetti finali superiori, e a sentirsi come un'unità con tutti i compagni rispetto all'intento generale. Se la guerra terminava colla vittoria, l'organizzazione, i cui vantaggi erano stati risentiti anche dai più ottusi, sopravviveva all'occasione che l'aveva determinata. Il condottiero aveva imparato a conoscere le voluttà del potere, aveva avuto la parte del leone nel bottino e aveva goduto le delizie delle numerose profanazioni, torture ed uccisioni dei prigionieri. Perciò non si sentiva di ritornare nella folla oscura e di rinunciare alla sua alta posizione dopo il ristabilimento della pace. Un Cincinnato era certamente un fenomeno oltremodo raro nei tempi primitivi. I combattenti ch'egli aveva condotti alla vittoria, ricordando i pericoli e i fatti d'arme con forte e talvolta appassionata devozione, si sentivano legati a lui se la distribuzione del bottino non aveva creato dissidi e odio. Arricchito dalla preda di guerra egli poteva cattivarsi durevolmente i suoi guerrieri mediante doni o con una paga qualsiasi e annodare ancor più saldi vincoli con essi mediante nuove e fortunate spedizioni guerresche e mediante conquiste (1).

Nel condottiere battagliero dobbiamo vedere il nocciolo intorno a cui si cristallizzavano le collettività. Lo Stato non ripete la sua origine nè dalla famiglia nè dall'orda, ma unicamente dal campo di battaglia. Nel rapporto tra l'uomo e la femmina, tra i genitori e i figli, come in quello tra l'orda e i gruppi consanguinei

---

(1) Tacitus, Germania, XIV: « Magnum... comitatum non nisi vi belloque tucare; exiguunt enim principis sui liberalitate illum bellatorem equum, illum cruentam victricemque frameam. Nam epulæ, et quamquam incompti, largi tamen apparatus pro stipendio cedunt: materia munificentiæ per bolla et raptus ». « Grande seguito si può ottenere soltanto con la forza e la guerra; essi attendono dalla liberalità del principe il destriero e la framea vittoriosa. Poichè il cibo, per quanto duro ma abbondante, vale come stipendio; i mezzi per la munificenza son dati dalla guerra e dalla rapina.

abituati a una vita libera e indipendente, non c'era nessun motivo impellente perchè si creassero istituzioni che limitano la libertà degl'individui con precetti intrasgredibili, che dividono i simili in dominatori e dominati, che ordinano, in forme sociali fisse, la vita dell'individuo, dalle quali non potrà più, se lo volesse, uscire.

È la guerra che ha creato questo motivo; è la guerra che ha intessuto il legame che congiunse gl'individui in una collettività. Al principio dello Stato non troviamo la simpatia, ma la rapacità e la sete del sangue. Non è un istinto gregario che accomunò gli uomini, ma il riconoscimento che trovandosi in gran numero avevano maggiori probabilità d'impadronirsi del possesso dei vicini, che non trovandosi isolati. Il pensiero della collettività non è sorto nella pace, ma nel pericolo e negli sforzi della lotta. Gl'individui liberi non si sono mai uniti insieme volontariamente, nei primi gradini della civiltà, per operare proficuamente, e la riflessione sarebbe pur essa stata incapace di guadagnarli ad un comune lavoro culturale. Essi si unirono soltanto per usar violenza, per distruggere, per saccheggiare e si schierarono intorno a un duce, essendo ciò una condizione di successo, e solo il duro comando d'un potente strappò loro grandi azioni collettive.

La guerra, forma acuta ed esclusiva del parassitismo, fu la causa dell'origine dello Stato, ne è rimasta per lungo tempo il solo scopo e ne è ancor oggi lo scopo principale. L'esercito viene considerato dappertutto come lo strumento più importante della podestà politica, che, secondo una teoria proclamata in ogni luogo, deve servire non all'assalto, cioè all'assassinio, alla rapina, alla conquista, ma alla difesa, ciò che evidentemente non sarebbe necessario, cioè non si avrebbe nulla da difendere, se ogni Stato non supponesse presso ogni vicino l'intenzione permanente di un attacco a scopo d'assassinio, di rapina e di conquista.

La diplomazia è considerata il servizio pubblico più ragguardevole, ma infine essa non è che l'esponente simbolico delle forze belliche dello Stato. Il rappresentante diplomatico, colla sua sola presenza, ricorda con-

tinuamente ai vicini l'esercito che sta dietro di lui come quello che dà peso alle sue parole. Egli è una minaccia di guerra amabilmente travestita e il suo compito è quello di spiare le intenzioni belliche e la potenza militare del vicino; se lo suppone debole, cerca di far prevalere le richieste egoistiche del suo Stato facendo balenare l'idea che altrimenti si otterrebbero con la guerra e che perciò sarebbe più conveniente di cedere di buon grado perchè il sacrificio sarebbe minore. In questi ultimi tempi la diplomazia tende ad evitare la guerra e si lascia perfino andare a studiare degli accordi amichevoli proficui ad ambo i contendenti mediante baratto di possedimenti. Nei tempi andati essa non conosceva simili maneggi e non vi si sarebbe adattata. Per natura e per origine la diplomazia è un ordegno di guerra come l'esercito stesso; è uscita dagli usi di guerra per la legge del minore sforzo, avendo lo scopo di appagare l'egoismo e la rapacità dello Stato senza colpo ferire, col semplice accenno tacito o parlante alla forza. Essa non sarebbe mai stata necessaria, se ogni Stato si fosse accontentato del suo e non avesse domandato niente agli altri, salvo forse il baratto contro un valore eguale.

L'esistenza dell'esercito creò automaticamente la necessità di mantenerlo e costrinse a inventare le risorse necessarie e a sviluppare sempre più perfettamente il metodo del suo rifornimento. In principio il condottiero retribuiva i suoi uomini prelevando sulla sua fortuna personale costituita da essi a mezzo dei bottini riportati dalle loro scorrerie. Quando il condottiero divenne il capo d'un territorio e d'un popolo più grandi, la guerra non fù più lo stato permanente della collettività e allora l'esercito non potè più contare sul bottino e dovette quindi essere mantenuto dalla collettività stessa. Vennero le imposte che dapprincipio furono contribuzioni straordinarie per una data impresa guerresca, quando anche l'esercito non era arruolato che per un certo tempo e per una certa determinata impresa, compiuta la quale veniva disciolto, conservandosi soltanto alcune guardie del corpo. Ma poi, quando vennero gli eserciti permanenti, le tasse si percepirono regolarmen-

te e formarono un dovere permanente di tutti i sudditi dello Stato.

L'esercito rese necessaria e possibile l'esazione delle tasse. La necessità delle imposte costrinse lo Stato a curare che i cittadini fossero in grado di adempire il loro dovere tributario. Solo il conquistatore straniero prendeva ciò che trovava non badando se rovinava il popolo. Il fondatore d'uno Stato ed i suoi successori — se non erano così stupidi, leggeri o perversi da dire con una Pompadour: « dopo di noi il diluvio » — dovevano pensare all'avvenire, tener da conto la gallina ovaia e far sì che i contribuenti rimanessero nella capacità di riempire le casse dello Stato. Si dettero perciò briga di creare istituzioni che permettessero ai sudditi lavoratori e produttori di valori di attendere indisturbati alle loro occupazioni e garantissero loro la sicurezza della vita e della proprietà. I dominatori più saggi si guardarono bene dal togliere troppo al suddito, per evitare che questi, non avendo più alcuno stimolo per lavorare, per il fatto che non riceveva più alcun frutto dal lavoro, non preferisse la miseria con l'ozio alla miseria col lavoro, come si osserva in tutti i paesi mal governati, dove il popolo viene eccessivamente spogliato. Essi favorirono l'industria e il commercio con benintese misure come dazi protettivi e trattati di commercio coi vicini ed augurarono ad ogni suddito, come Enrico IV, un pollo in pentola ad ogni domenica, certo non per gentile riguardo al suo nutrimento, ma perchè da agiati sudditi si può richiedere ed attendere di più. Questa ponderazione fu la madre di tutte le istituzioni di beneficenza dello Stato, anche di quelle che non tradiscono di primo acchito il loro scopo di accrescere la potenzialità tributaria e difensiva. Lo Stato aprì strade, rese navigabili i fiumi, scavò i porti, dapprima per i suoi eserciti, poi, in seconda linea, anche per le comunicazioni commerciali; elencò nei registri dello stato civile tutti i suoi sudditi per tenerli sotto mano nella rete della sua amministrazione e per raggiungerli sempre facilmente quando aveva da chieder loro qualche prestazione; fondò scuole e obbligò tutti i suoi sudditi ad elevarsi ad un gradino un po' più alto

dello sviluppo intellettuale, non potendo esso valersi d'ignoranti così efficacemente come di persone un po' più istruite; organizzò una regolare amministrazione giudiziaria senza di cui regna una guerra permanente di tutti contro tutti e non può prosperare nessun lavoro proficuo e quindi nessuna agiatezza. Tutti i tratti, che uniti insieme danno il grazioso aspetto della civiltà, per lo sguardo che penetra più a fondo, sono pertanto quelli di un feroce guerriero. Tutte le parti dell'ordinamento politico, che nel corso dei millenni si sono cristallizzate così solidamente e sviluppate così fine e multiformi, provengono e si ripetono da un solo e medesimo centro, e questo centro è la preparazione alla guerra.

Ecco il penoso percorso dell'organizzazione degli uomini in società e in Stati. Finchè la natura soddisfa ai loro bisogni, essi non provano alcuna inclinazione per unirsi, ma vivono isolati in famiglie primitive, in cui il cemento è formato dall'attrazione dei sessi e dall'amor materno, modificazione e adattazione finalista del più potente istinto primordiale.

Appena si manifesta la necessità di dedicare degli sforzi al mantenimento della vita, si desta la tendenza al parassitismo. L'uomo ricerca i suo simili, non per istinto gregario, come molti sostengono, ma non è dimostrato, ed è anzi assai inverosimile e contraddice a tutti i fenomeni psicologici, ma li ricerca per trarne giovamento con la forza o con l'astuzia. Anzitutto egli sfrutta i membri della sua famiglia fin che la può tenere soggetta; assalta poi rapace e atroce i suoi vicini e si fa con la vittoria e coi vantaggi che ne derivano una schiera di devoti che rende possibile delle rapinerie sempre nuove, sempre più estese ed efficaci. Il condottiero comprende di dover permanentemente mantenere in attività di servizio lo strumento del suo parassitismo sistematico e perciò crea istituzioni che gliene offrono i mezzi. Riunisce sotto il suo dominio il maggior numero possibile di gruppi umani; toglie loro più che può del frutto del loro lavoro; li obbliga a fornirgli i guerrieri; mantiene questi col ricavo delle estorsioni esercitate sugli altri sudditi, e se è abbastanza saggio da

trarre ammaestramento dalle esperienze si dà cura, con organizzazioni d'ogni sorta, che i suoi sudditi — sui quali esercita un parassitismo pacifico e col loro aiuto un parassitismo guerresco — serbino un certo ardore per il lavoro, una certa gioia di vivere e non abbiano troppa ripulsione a pagare la loro decima.

Già da gran tempo si sorride all'idea di Rousseau secondo cui la società sarebbe sorta e si reggerebbe ancora in forza d'un libero contratto fra uomini aventi eguali diritti. Nè più serio è il pensiero che sta alla base di tutte le teorie socialiste, che gli uomini si organizzano in collettività per eseguire a vantaggio comune grandi opere collettive, la cui creazione sorpasserebbe di molto le forze individuali. Forse in un avvenire, che però non è ancora in vista, gli uomini saranno abbastanza sviluppati intellettualmente e moralmente per acconciarsi volontariamente, per pura riflessione, ad un piano generale di lavoro, in cui l'individuo non potrà riconoscere di primo acchito quale vantaggio personale gli porterà il suo sforzo personale. Nel passato però non c'è nessun esempio di una tale cooperazione libera e metodica. Allora il lavoro si faceva sempre sotto severa disciplina, sotto la costrizione degli uomini o delle istituzioni, cioè della cristallizzazione della volontà di dominatori antecedenti, e chi appena lo poteva si sottraeva al dovere del lavoro e lo scaricava addosso al vicino. La base dello Stato non è nè il riconoscimento del valore della cooperazione razionale nè un contratto, ma il parassitismo organizzato, lo sfruttamento della folla più debole da parte d'un dominatore e dei servi immediati e indiretti della sua potenza e lo sfruttamento dei vicini più deboli con guerre o con contratti vantaggiosi estorti loro con la guerra o con l'aperta o muta minaccia d'una guerra.

Le definizioni e le interpretazioni del concetto di Stato sono innumerevoli. Per un giureconsulto, per un professore di diritto pubblico lo Stato « è il popolo d'un paese virilmente organizzato, divenuto personalità autonoma, dominante la vita sociale »; per un altro è « l'insieme di uomini solidamente stabiliti, riuniti in

una personalità organica morale, sopra un territorio determinato e sotto un potere supremo che dirige gl'interessi collettivi ». Mi sembra superfluo di citare ulteriori esempi di queste verbosità. La seconda definizione è un modello di quella fraseologia che sostiene sistematicamente come dimostrato ciò che appunto si deve dimostrare e che con le sue affermazioni temerarie compone un quadro, non della realtà ma dell'immaginazione, la cui diffusione generale è desiderata dalla scienza del diritto e dalla ragion di Stato. Lo Stato sarebbe dunque una collettività riunita « sotto un supremo potere che dirige gl'interessi collettivi ». È ciò appunto che il potere supremo ha sempre voluto far credere da quando si cominciò a chiedergli i suoi titoli giuridici. Ma la storia insegna che esso non ha mai guidato l'interesse « collettivo », ma ha sempre soltanto patrocinato, in prima linea, l'interesse d'una persona o d'una famiglia, poi l'interesse degli stromenti necessari al suo dominio. Il cerchio di questi stromenti si fa sempre più largo nel corso dell'evoluzione; nei paesi a regime parlamentare, esso abbraccia già non solo l'esercito e l'amministrazione, ma anche i parlamentari e i loro agenti elettorali, ma anche in codesti paesi il potere supremo ha sempre in vista soltanto l'interesse d'una minoranza alla quale sacrifica quello della maggioranza, come lo dimostrano le agevolazioni agrarie, i dazi protettori, le imposte indirette ecc.

C'è di vero solo questo, che il potere supremo rappresenta sempre come dedicate all'interesse collettivo tutte le misure che delibera in proprio vantaggio. Lo insegnano preclari professori e lo crede poi talvolta la folla debole di mente. Nè si può sostenere senza usar violenza alla verità che lo Stato sia una collettività riunita in una « personalità organica morale ». La « personalità organica » è un'espressione assurda e senza senso, una parola senza contenuto concreto, poichè lo stato non è una personalità, ma una concezione, non è un organismo nel senso d'essere vivente, ma un numero d'individui biologicamente affatto autonomi che a mezzo di leggi furono coartati in rapporti di reciproca dipendenza. E

il vocabolo « morale » è stato abilmente introdotto di contrabbando nella definizione. La moralità non rappresenta assolutamente nessuna parte nella costruzione dello Stato, dove agisce soltanto l'opportunità dal punto di vista del vantaggio particolare del potere supremo. Lo si confessa con cinica sincerità nella nota sentenza criminale « Right or wrong, my country! » « A torto o a ragione io sto con la mia patria! » « Con la mia patria » vuol dire col potere supremo dello stato che nel decorso della storia ha educato i sudditi all'idea che il potere si compenetra con la patria, che esso è qualcosa che deve esser caro al suddito, e che egli deve amare, di cui deve sentire la dura costrizione come una carezza e a cui deve offrire il sacrificio spietatamente richiesto non con rabbia e maledizioni, ma con la voluttà dell'entusiasmo e dell'estasi. Quando poi questo potere supremo, coll'emozionante vezzeggiativo patria, commette delitti, massacri, rapine, inganni, come accade in ogni guerra di conquista, come, per dare alcuni pochi esempi concreti, la spartizione della Polonia, la prima guerra di coalizione contro la Francia rivoluzionaria, l'incursione francese nella repubblica romana del 1848, la guerra della Francia contro il Messico, l'aggressione dell'Inghilterra contro il Transvaal, allora è un dovere — si dice persino dovere d'onore, con turpe abuso d'un nobile concetto — d'ogni cittadino di approvare altamente queste scelleratezze del potere supremo, di sostenerle a tutta forza e di andarne anche superbi. Ecco la morale di quella « personalità moralmente organica » che sarebbe lo Stato.

Il termine « Stato guardiano del diritto » è parimenti una servile invenzione di professori tornitori di parole come la frase della « personalità organica morale ». Lo Stato avrebbe lo scopo di assicurare il dominio non all'arbitrio ma alla legge eguale per tutti e di proteggere l'individuo nel suo diritto. Ciò è vero solo quando si tratta di piccoli interessi e di contrasti fra i sudditi stessi. In tali casi il potere supremo non ha di solito motivo di prender partito per l'una o per l'altra parte contendente; assiste indifferente alla contesa, la lascia

decidere secondo legge dalle autorità competenti e bada soltanto a ciò che l'individuo non usi violenza al suo vicino o non si difenda con la forza contro un tentativo di danneggiamento. Poichè gl'importa d'impedire i disordini che nuocciono al benessere generale e che non gli permetterebbero di disporre di tutta l'energia del popolo a proprio vantaggio. Ma quando l'oggetto della contesa è molto importante, o se il suddito viene in conflitto d'interessi col potere supremo, allora il diritto ad un tratto non funziona più; la finzione dello Stato guardiano del diritto svapora; lo Stato riprende il suo primiero aspetto di potenza organica al servizio d'un egoismo parassitico, e non sussiste più che nella forma della violenza la differenza fra gli stati despotici orientali e le collettività occidentali con i loro statuti, i loro codici, le loro procedure, le loro norme di competenza. Il despota confisca semplicemente il possesso del suddito, al quale fa tagliare la testa se non è contento; lo Stato guardiano del diritto lo obbliga, con l'espropriazione e per un importo che in ogni caso deve essere pagato dagli altri sudditi, a rinunciare ad una proprietà che forse non cederebbe per tutto l'oro del mondo. Al suddito che rivendica il suo diritto il despota risponde con la verga o con la scure del carnefice; lo Stato guardiano del diritto gli fa opporre dai suoi tribunali la dichiarazione d'incompetenza e dal tribunale del contenzioso, o dal Consiglio di Stato, la sovranità dello Stato, e se egli continua a molestare invocando la legge, lo si mette in prigione o lo si rinchiude in un manicomio. Nello « Stato guardiano del diritto » il potere assume il nome di legge, ma sotto questo nobile nome è sempre lo stesso arbitrio come nel despotismo, e all'individuo impotente non arreca consolazione se il potere supremo viola il suo diritto ricorrendo ipocritamente ad articoli e a paragrafi invece di farlo senza questo formalismo beffardo.

Si cita sempre la bella e commovente storia del mugnaio di Sans-Souci, quando si vuol illustrare la maestà

della legge nello Stato guardiano del diritto. In questo caso stavano di fronte un grande monarca ed un piccolo oggetto di contesa. Se il re fosse stato piccolo e l'oggetto di contesa grande, il mugnaio avrebbe fatta l'esperienza che a Berlino non c'eran tribunali per lui. Non si contano gli scandali bancari, le riduzioni arbitrarie del tasso della rendita, la rinnegazione di trattati precisi, le confische di proprietà private di cui si sono resi colpevoli diversi Stati. Invocando la sua sovranità, lo Stato si può porre al di sopra di tutti i diritti che sono obbligatori per i sudditi. Ed anche non trattandosi d'uno Stato, ma soltanto d'un conflitto di un debole contro un privato straordinariamente potente, lo « Stato guardiano del diritto » gli rifiuta il suo appoggio. Il celebre processo del valigiaio James Percy, che nel 1674 si vide respinto il ricorso, malgrado la sua incontestabilità, con cui reclamava il titolo e le sostanze della casa Earls, che fu più tardi dei duchi di Northumberland, avrebbe ancor oggi lo stesso esito. Gli eredi d'un certo Martin, che nel secolo decimo settimo aveva depositato una grossa somma di denaro presso la banca di stato di Venezia, essendo stata questa somma confiscata nel 1797 dalle autorità francesi, in occasione dell'occupazione di Venezia, hanno, con pieno diritto, fatto ricorso per essere rimborsati; quel ricorso, da un secolo, è stato ripetuto più volte, ma sempre respinto, semplicemente perchè non si potrebbe accoglierlo senza che lo Stato fosse obbligato a sborsare i molti milioni che si è illegalmente appropriati. Il detto attribuito a Bismarck, che venne preso tanto in mala parte, ma che egli non ha mai pronunciato: « La forza sopprime il diritto » (1) è perfettamente giusto; non come un principio in base al quale si debba agire, ma come accertamento della regola secondo la quale si agisce. In questi ultimi tempi è venuto l'uso di pretestare interessi generali quan-

(1) G. Buchmann, Geflügelte Worte 18 ed. Berlino 1895, p. 481 nota che nella seduta del 13 marzo 1863 della Dieta di Prussia il conte di Bismarck protestò altamente contro l'insinuazione del conte Schwerin, secondo cui egli avrebbe detto che la forza sopprime il diritto.

do il potere dello Stato va a colpire il diritto del suddito o quello di un vicino debole. Ma anche qui ricorre sempre lo stesso modo, che pareggia il concetto di potere supremo a quello di patria, il vantaggio del dominatore o della minoranza dominante alla collettività del popolo. Il diritto senza la forza è una parola e nulla più; la forza trasforma in diritto i suoi atti arbitrari. Quando è abbastanza solida ed esiste da lungo tempo, non ha neanche più bisogno di accentuare la sua volontà con reali dispendi d'energia. La sua volontà è divenuta diritto, è simbolizzata nel diritto, e questo simbolo esercita spesso il suo effetto bastante a rompere tutte le resistenze, ancor molto tempo dopo che la volontà, che esso rappresenta, ha cessato di avere a sua disposizione una forza costrittiva. Solo quando un'altra volontà si oppone alla costrizione e mette alla prova con la sua resistenza la potenza repulsiva e repellente della forza sublimata in diritto, svanisce lo spettro d'un diritto che era sopravvissuto alla forza scomparsa.

Tutte le reboanti teorie dello Stato guardiano del diritto, dello Stato considerato come un organismo vivente, memore degl'interessi generali del popolo, sono invenzioni di sofisti, la cui missione ed arte consiste nell'inghirlandare il blocco dei duri fatti esistenti con ghirlande di graziose parole, di affibbiargli cause e scopi propri a renderlo oggetto di venerazione per una folla sprovvista di senso critico, di attribuirgli interpretazioni vantaggiose per gli sfruttatori dello stato di cose esistente. La verità l'ha detta brutalmente Luigi XIV sentenziando: « Lo Stato sono io ». Ecco la più breve e più evidente espressione della realtà. Lo Stato è il potere governativo, che fu in principio un dominatore, poi una casta, un cerchio di famiglie legate da parentela e da comunanze d'interessi, una stirpe di conquistatori. Questo potere governativo ha creato, dai suoi evidenti bisogni, tutte le istituzioni che gli assicurarono perennemente l'assoggettamento, l'obbedienza e la capacità produttrice della maggioranza dominata, e la meta della graduale costruzione della macchina statale, divenuta infine oltremodo complicata e ingegnosa, fu

ed è lo sfruttamento della folla a vantaggio del regnante o dei regnanti, cioè parassitismo.

Sant'Agostino ha avuto una chiara intuizione di questo stato di cose, quando, in De Civitate Dei, intitolò il quarto capitolo del VI Libro: « Quam similia sint latrociniis regna absque justitia », « Come i regni che mancano di giustizia siano simili a bande di briganti ». Ed ivi spiega: « Eliminata la giustizia, che cosa sono i regni, se non grandi bande di briganti? E che cosa sono le bande di briganti, se non piccoli regni? » Poi racconta il noto aneddoto di quel pirata che venne preso e condotto davanti ad Alessandro il grande, al quale, domandato dal re perchè rendesse il mare malsicuro, rispose « eleganter et veraciter »: « Per lo stesso motivo per cui tu rendi malsicuro il mondo; ma siccome io lo faccio con una piccola barca, sono chiamato pirata, e siccome tu lo fai con una grande flotta, ti chiami imperatore ». Il vescovo d'Ippona fa dunque della giustizia il solo segno distintivo fra lo stato e la banda di briganti, e non vede che lo stato chiama giustizia la sua rapina, il suo brigantaggio, quando è stato regolato sistematicamente e i derubati, nel corso delle generazioni, vi si sono abituati e adattati.

Fr. Engels (1) dice giustamente, che « la società è compresa nello Stato, il quale è esclusivamente lo Stato della classe dirigente e rimane in ogni caso una macchina destinata specialmente a tener in freno la classe oppressa e sfruttata ». E Paul Leroy-Beaulieu, che non è socialista come Engels, dice lo stesso, pur usando parole più miti: (2) « Lo Stato... è un organismo che si manifesta per due caratteri essenziali, ch'egli possiede sempre e ch'egli solo possiede: d'imporre con la forza a tutti gli abitanti d'un territorio l'osservanza costrittiva di ordini che si chiamano leggi o decreti e di riscuotere, parimenti in via costrittiva, contributi pecuniari dei quali dispone a piacimento. L'organismo statale è dunque

(1) Fr. Engels, Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates. VI Ed. Stoccarda 1894.

(2) Paul Leroy-Beaulieu, L'Etat moderne et ses fonctions, Paris, 1896, p. 40.

in fondo un'istituzione costrittiva e la sua costrizione ha le due forme: legge e imposta ».

La forma creata e tramandata dal conquistatore, dal guerriero, dall'oppressore si completa nel corso dell'evoluzione storica con tutti i successivi incivilimenti. La folla si fa più illuminata e capace di giudicare e non permette più le grandi rapinerie. L'usufruttuario del potere governativo deve accarezzare le inclinazioni e i capricci dei dominati. Non può più appagare senza riguardo le sole sue proprie appetenze, ma deve far impiegare una parte dei fondi estorti al popolo in opere che abbiano almeno l'apparenza di utilità generale, di cui si possa almeno affermare che recano qualche vantaggio alla maggioranza, che le agevolano la lotta per l'esistenza ed aggiungono alla sua vita un godimento materiale o spirituale.

Il cerchio degli usufruttuari dello Stato si allarga, si fa accessibile anche ad individui oscuri, che vi sono ammessi per propria forza, non per diritto di nascita o per relazioni sociali ereditate; per dirlo con un termine politico già trito e in sè poco esplicito: lo Stato si democratizza, la maggioranza riesce persino a far passare talvolta certe istituzioni che costituiscono una materiale garanzia generale tra essa e la minoranza privilegiata e con la quale gli eredi degli antichi sfruttatori vengono sfruttati essi stessi a beneficio della maggioranza. Basta infatti ricordare l'imposta progressiva sul reddito, le pensioni per la vecchiaia col concorso dello Stato, i soccorsi d'ogni specie con mezzi pubblici. Ma questo elemento parzialmente nuovo lascia sussistere la forma dello Stato e di tutti i suoi mezzi coercitivi e tradisce nel suo insieme e in tutte le sue parti la sua origine dalla violenza d'un guerriero e il suo scopo d'una permanente e sistematica rapina ai danni di una sudditanza resa schiava. Gli uomini liberi hanno sempre sentito che la più primitiva di tutte le prestazioni di sudditanza, l'imposta, era insopportabile perchè segno di servitù personale e vi si ribellarono costantemente, e tutto il contenuto della storia europea, dalla migrazione dei popoli fino alla Rivoluzione francese, è la lotta dei piccoli e

grandi feudatari che non volevano lo « Stato guardiano del diritto », dell'« organismo morale », della « direzione degl'interessi collettivi per opera del potere supremo » contro il re deciso a spezzare la potenza dei feudatari, a sottoporli alla sua volontà, a non soffrire che facèssero alto e basso coi loro vassalli, e a sfruttare anzi direttamente i sudditi per proprio conto.

Lo Stato non può essere citato come prova della natura primieramente gregaria dell'uomo; esso non è nato da un istinto d'associazione e di vita in comune, non si è sviluppato per effetto dell'amor del prossimo e della solidarietà; bensì è un'invenzione dell'egoismo, un'opera della violenza, una macchina agevolatrice del parassitismo, e ciò che lo regge è, oltre l'utilità dell'ordine e la divisione del lavoro, l'adattabilità dell'uomo, la forza plastica e trasformatrice dell'abitudine, che a poco a poco penetra e polarizza anche la vita emozionale, l'ottusità della maggioranza e la sua incapacità a comprendere il legame causale di una grande serie di fenomeni, la sua ripugnanza per la fatica, la sua viltà da una parte, e dall'altra parte il vivo sentimento che la minoranza parassita ha per il proprio vantaggio, sentimento che acuisce il suo intelletto pratico e lo rende inventivo per i suoi scopi, superiorità questa di cui essa è ben cosciente e di cui, all'occasione, imprudentemente, si vanta, come nella frase della « limitata intelligenza dei sudditi » che il ministro von Rochow si lasciò sfuggire in un momento d'insufficiente autosorveglianza.

VI.

LE RADICI PSICOLOGICHE DELLA RELIGIONE

Mentre tutte le istituzioni dello Stato e della società, cioè lo Stato stesso, il governo, le prestazioni dei sudditi nei riguardi dell'imposta, del servizio, dell'obbedienza, il diritto e la sua applicazione, la scuola, l'istruzione obbligatoria, e i mezzi di comunicazione, sono prodotti graduali di una sola energia, la tendenza sfruttatrice di una forte personalità e dei suoi indispensabili cooperatori, c'è ancora un altro ordine di fenomeni che in origine non mirano al parassitismo a danno dei congeneri e che non provengono dalla violenza; sono i sentimenti religiosi, le loro manifestazioni e, sotto l'aspetto positivo, le confessioni, le cerimonie e le corporazioni sacerdotali in cui essi si sono cristallizzati.

Anche i sentimenti religiosi hanno la loro più profonda e più sottile radice nell'istinto di autoconservazione, ma crescono presto indipendenti e separati accanto alla tendenza parassitaria, nata dal medesimo istinto. L'istinto dell'autoconservazione assunse la forma di tendenza al parassitismo soltanto quando le condizioni naturali divennero sfavorevoli o addirittura ostili alla vita dell'uomo e gli imposero travagli dolorosi. Ma il sentimento religioso era senza dubbio già sveglio nell'uomo primitivo, quando egli viveva ancora senza faticare nella provvida natura e si sarebbe sviluppato e differenziato anche senza l'intervento dell'epoca glaciale che minacciò la vita umana col freddo e con la man-

canza di mezzi di sussistenza. Solo la mancanza di cognizioni sulla natura umana potè condurre all'infantile affermazione di Volney, che la religione è un'invenzione dei preti o a domandarsi se ci sono popoli senza religione. Non ce ne può essere, perchè una costrizione biologica obbliga a formar idee religiose. Per esserne convinti, si deve però venire in chiaro sull'essenza dei sentimenti religiosi.

La radice più profonda dei sentimenti religiosi è, ho detto, l'istinto di autoconservazione. Questo si manifesta da una parte con la sete di conoscenza, dall'altra con l'aggrappamento alla vita. Il desiderio d'esplorare il mondo circostante è proprio di ogni creatura sviluppata oltre il semplice tropismo passivo, che cioè — anche senza intervento della coscienza e della volontà — non risponde solo meccanicamente alle influenze fisiche e chimiche esteriori con mutamenti e movimenti interiori. Esso è la condizione di una vita più altamente differenziata, che non sarebbe possibile se l'essere vivente non esplorasse attivamente il mondo esteriore e non si sforzasse di acquistarne le diverse impressioni sensoriali, di compararle, di unirle, di interpretarle. Solo il costante vigile desiderio di sapere conduce a costruire la conoscenza della realtà adeguata al suo livello di sviluppo e insegna a ricercare le condizioni favorevoli e ad evitare quelle pericolose. Così l'essere vivente raggiunge la possibilità di difendere la sua esistenza contro tutti i mali che lo minacciano e di procurarsi tutto quello che gli occorre per la propria conservazione, compresi i piaceri d'ogni genere. Più l'essere vivente è evoluto, di tanto più complicati sono i suoi bisogni, di tanto più svariate e fine le sue cognizioni e di tanto più forte e tenace è il suo desiderio di sapere, il cui frutto è la conoscenza. Sul gradino più basso della coscienza il contenuto e la direzione del bisogno di sapere si riassumono nella domanda: « Che cosa? » Ad un gradino superiore la domanda diventa: « Come? » L'essere vivente non si accontenta più di scoprire coi propri sensi le qualità dei fenomeni, egli cerca anche di riconoscere in quale ordine i fenomeni si susseguono,

quale correlazione si può scorgere fra loro, in qual misura dipendono gli uni dagli altri. Infine, sul gradino più alto, la domanda sale al « Perchè? » L'essere vivente non vuol soltanto sapere che cosa ha davanti a sè e in qual modo si svolgono empiricamente i fenomeni, ma vuole anche scoprirne la causa, vuole comprenderne gl'impellenti motivi, per i quali tutto deve essere così e non può essere altrimenti che così.

Per rispondere alla domanda « Che cosa? » bastano i sensi e un centro di percezione in cui essi sboccano. La semplice percezione non basta a dare la risposta al « Come? »; essa deve uscire dagli elementi dati direttamente dai sensi; è il risultato del risveglio e dell'associazione di ricordi, di una comparazione, d'una scelta e d'un'eliminazione d'impressioni anteriori, cioè d'un giudizio razionale e del suo controllo a mezzo della realtà, vale a dire di nuove percezioni sensoriali. Essa presuppone la presenza di centri superiori per associare e coordinare. Il « Perchè? », infine, non riceve più soddisfacenti informazioni dalle impressioni sensoriali immediate; poichè la ragione delle cose si trova al di là dell'esperienza sensibile; non è l'oggetto d'una percezione diretta; la si può soltanto indovinare e presumere; cioè la sua intuizione, la sua presunzione o la sua conoscenza sono opera della ragione, che col suo materiale di percezioni crea qualche cosa di nuovo che non esiste nella realtà, cioè i concetti. È soltanto il concetto quello che conduce alla rappresentazione intellettuale dei rapporti necessari che ogni fenomeno presenta o potrebbe presentare con quelli che l'hanno preceduto e con quelli che lo seguono. Le esperienze acquisite, divenute concetti, si collegano in serie di rappresentazioni in cui si coordinano tutti i concetti che sembrano applicabili alla successione dei fenomeni di cui si deve studiare il legittimo concatenamento e da cui la coscienza sana e vigilante scarta quei concetti che evidentemente sono inconciliabili fra loro. Questo lavoro si compie totalmente nel campo dello spirito e non può farsi che dall'essere vivente che ha raggiunta la facoltà del pensiero astratto.

Circa il « Che cosa? » un errore è a stento possibile. L'organismo non ha che da stabilire le qualità sensibili dei fenomeni come li può registrare e trasmettere il suo apparecchio sensoriale più o meno perfezionato. Soltanto un mutamento patologico di questo apparecchio può far sì che esso non funzioni, sia che non risponda o interpreti malamente le qualità dei fenomeni, o che produca delle allucinazioni nel centro di percezione. Soltanto in questi casi l'essere vivente non perviene alla necessaria cognizione a lui possibile del mondo che lo circonda.

Alla domanda « Come? », la risposta può già essere più facilmente sbagliata. Per questo basta anzitutto che l'attenzione sia stanca o trascurata, per cui si lascia sfuggire o non si valuta equamente un anello della catena di singoli fenomeni in osservazione. Poi la tendenza a concludere per analogie rappresenta qui una grande parte come fonte di errori. Poichè il concatenamento dei fenomeni, anche di quelli esteriormente grossolani — come il corso d'una corrente elettrica attraverso a un filo conduttore e il suono d'una campana lontana in seguito ad una pressione sopra un bottone vicino — spesso non cade sotto i sensi, non può essere immediatamente afferrato dai nostri organi sensoriali, ma deve essere indovinato e poi spiegato con l'ausilio di altri fenomeni effettivamente osservati, ne viene che si possono trarre facilmente, per via dell'analogia, delle conclusioni false, cioè di ritenere simile, in seguito ad esteriorità fallaci ed erroneamente interpretate, ciò che è assolutamente dissimile e di voler spiegare un'incognita con una cognita che non ha nulla di comune con quella.

Eccone un esempio. Leibniz comprese che un impulso di volontà, elaborato nel cervello, produce a mezzo dei nervi delle contrazioni muscolari. Ma come? La sola trasmissione telodinamica allora conosciuta era quella meccanica esercitata per pressione o per trazione. Lo schema d'un tale sistema di trasmissione dinamica è rappresentato dalla trazione d'una campana. La mano tira una maniglia, un filo o un cordone fa inoltrare il

movimento e subito dopo risuona la campana legata alla conduttura. Leibniz spiegò, in base a questo esempio, l'effetto della volontà sui muscoli. La volontà esercita nel cervello una trazione, i nervi la trasmettono come un cordone, il muscolo si scuote come una campana. Più tardi, quando si costituì la scienza dell'elettricità, si formarono le parole corrente elettrica e induzione elettrica. Anche questo corrisponde ad un'analogia; si pensò ad un sistema tubolare, pel quale scorre un liquido come in una conduttura d'acqua o in un canale. E quando la fisiologia, nella seconda metà del secolo XIX, ritenne che l'attività dei nervi fosse uno dei fenomeni dell'elettricità, allora parlò di fluido nervoso e ci si immaginò che la volizione per i nervi veniva mandata dal cervello ai muscoli, come un telegramma per mezzo d'un filo passa dall'apparecchio telegrafico alla stazione ricevente. Ora si sorride all'idea del telegramma come pure a quella di Leibniz della trazione d'una campana, e si propende a credere che nei nervi si manifestino delle reazioni chimiche che si propagano per tutta la loro lunghezza con una velocità di circa dieci metri al minuto secondo. In questa ipotesi si è forse pensato al progredire del fuoco in una miccia o alla deflagrazione d'una striscia di polvere. Probabilmente anche questa analogia non si adatta ai fenomeni del sistema nervoso come non vi si adattavano quella della trazione della campana e quella del filo telegrafico (1). La risposta al « Come? » non corrisponde dunque spesso al vero, ma la si accetta finchè non si conoscono altri dati di fatto che costringono a rettificarla.

I sensi non danno nessun punto d'appoggio per rispondere alla domanda: « Perchè? » Qui tutto è supposizione, indovinazione, arbitrio. Il nostro desiderio di comprendere non solo il come, ma anche il perchè delle cose, è imperioso. Le esperienze della nostra coscienza, in cui gli avvenimenti ci appaiono predeterminati, vale a dire collegati causalmente, ci educano alla tirannica

(1) (E quando Nordau pubblicò per la prima volta questo libro non c'era peranco la telegrafia senza fili del Marconi!) (*N. d. T.*)

consuetudine del pensiero causale; noi rimaniamo eternamente persuasi che ogni fenomeno ha il suo necessario e sufficiente fondamento in un fenomeno antecedente, e non ci quietiamo fino a che non ci facciamo qualche rappresentazione di questo fondamento. Che questa rappresentazione sia calzante o no, coi nostri mezzi lo possiamo ben raramente decidere, non essendo possibile una riprova del concatenamento dei fenomeni che si sottraggono ai nostri sensi. Noi elaboriamo dunque la nostra rappresentazione del fondamento sufficiente, con le cognizioni che abbiamo in quel dato momento e siamo soddisfatti quando nessuno degli elementi di queste cognizioni la contraddice.

Ogni essere vivente vuol conoscere il « Che cosa? » nella misura de suoi mezzi organici, perchè, se non cercasse e non fosse in grado di distinguere continuamente le qualità del mondo circostante, non si potrebbe reggere neanche per il più breve tempo. Alla brama di conoscere il « Come? » non pervengono che i più eletti vertebrati, i quali possono già osservare dei fenomeni complicati come una trappola e trovare il segreto della chiusura d'un recipiente di foraggio. Il desiderio di conoscere il « Perchè? » è esclusivo privilegio dell'uomo. Devo aggiungere: privilegio rimasto, almeno finora, completamente infecondo. Poichè tutto l'investigare e meditare, tutto l'osservare e indovinare, non ha portato innanzi d'un passo l'umanità, e del reale motivo anche di un solo fenomeno noi non ne sappiamo oggi più di quello che ne sapevano i nostri antenati nella più remota epoca della pietra. Forse l'incessante ricerca del perchè delle cose ha avuto valore euristico; ma non è sicuro neanche questo; è assai possibile che tutto il sapere che possediamo lo avremmo trovato anche senza andare alla ricerca dell'eternamente irraggiungibile perchè delle cose, e accontentandoci di osservare attentamente il loro susseguirsi, le loro reciproche relazioni percepibili coi nostri sensi, il rapporto meccanico di valore o di grandezza della loro influenza vicendevole. Lo possiamo ammettere con tanta maggiore sicurezza, in quanto che abbiamo di fatto raggiunto il nostro sapere

senza la conoscenza d'un solo motivo, diciamo anzi del solo motivo, poichè, probabilmente, non ve n'è che uno. Tutto il nostro sapere dimostra all'evidenza, che, anche senza conoscere per nulla il motivo dei fenomeni, anche di quelli che ci sono più alla mano, possiamo ricavare diverse cognizioni da questi fenomeni e provarne l'esattezza con utili invenzioni. Praticamente troviamo dunque quello che ci occorre, senza bisogno di conoscerne il motivo, e in fondo la nostra assoluta ignoranza a questo riguardo non ci danneggia punto, da quanto possiamo giudicare. Non sappiamo nulla della causa del magnetismo terrestre, eppure abbiamo costruito la bussola che dà sicurezza alla navigazione. Non sappiamo perchè le cose vadano come lo esprime la seconda tesi di Carnot, ed abbiamo pertanto creato e perfezionato in sommo grado delle macchine a vapore che riposano sul principio che un corpo caldo produce energie meccaniche quando esso comunica il calore a un corpo più freddo. Kepler non sapeva nulla dell'attrazione e trovò pertanto le sue tre leggi che rendono possibile un'esatta valutazione dei movimenti planetari, senza spiegarli affatto, e poco dopo Newton trovò la formola della gravitazione, senza conoscere menomamente la natura della forza d'attrazione, cioè il motivo del fenomeno che potè tuttavia rappresentare con un'espressione algebrica. Il nostro adattamento ai fenomeni della natura è una necessità di sussistenza, ma per questo adattamento non occorre conoscere il motivo dei fenomeni; il desiderio di questa conoscenza non ha dunque radici biologiche, non è una manifestazione del nostro istinto di autoconservazione. È una conseguenza della nostra logica, cioè dell'indole della nostra coscienza, il cui modo di pensare sta sotto la legge della causalità. Soltanto una persona ottusa di mente può tralasciare di trarre dalle premesse la conclusione che ne risulta e da una constatazione di fatto la premessa che l'ha generato.

La persona intellettuale più evoluta non resiste a questa inclinazione che presso quelle più elette diventa perfino una costrizione. Oggi vi sono dei pensatori più progrediti ed austeri che s'inibiscono di seguire l'inclina-

zione della loro prepotente abitudine della logica e di domandarsi il primo motivo delle cose; sono giunti nella persuasione che questo primo motivo sta completamente al di fuori dello sperimentalismo umano, che noi non possiamo raggiungerlo coi nostri sensi, e che perciò ogni investigazione intorno ad esso deve rimanere sterile (1). È d'altronde un rimasuglio della vecchia illusione di parlare sempre della causa prima, la cui conoscenza si sottrae al nostro intelletto; si potrebbe sopprimere l'aggettivo; la causa prossima, quella che verrà, la causa di tutti i fenomeni ci è altrettanto inaccessibile e inafferrabile come la prima; c'è, come dissi più addietro, forse una causa sola, che è in pari tempo la prima e l'ultima, che agisce da tutta l'eternità ed agirà in tutta l'eternità, e quando noi c'immaginiamo di poter scoprire e capire la prossima causa dei fenomeni, gli è perchè non solo il pensiero semplicista, ma spesso anche la filosofia, scambiano le condizioni sensibili dei fenomeni con la loro causa. Ci sembra giusto dire: il motivo della rottura di questo bicchiere è perchè nell'urto è caduto dalla tavola; il motivo del guaire di questo cane è perchè gli hanno pestato la coda. Ma qui la serie dei fenomeni e la loro occasione non si distinguono dal motivo. Poichè il motivo della rottura del bicchiere non sta nell'urto della tavola, ma è la gravitazione che determina il suo movimento nello spazio, la durezza del suolo e l'insufficiente resistenza del bicchiere che sono l'espressione della costruzione molecolare dei due corpi; continuando, viene in ballo la questione della materia e delle sue proprietà, insomma, tutto l'enigma universale si drizza dinanzi a noi e ci troviamo inaspettatamente davanti alla causa prima, la cui irraggiungibilità è riconosciuta anche dal pensiero semplicista. Affatto consimile è il caso del guaire del cane, in cui si palesa la questione della vita e della sensazione; e così accade,

(1) Auguste Comte, Système de politique positive, Paris 1851. T. I, p. 124: « La meta dell'investigazione è il come, non il perchè; è la scoperta delle leggi, non delle cause... la parola causa deve essere eliminata dal vero linguaggio filosofico ».

si può dire, in ogni fenomeno, di ritrovarsi dinanzi alla causa prima. Sarebbe dunque ragionevole di rinunciare alla speculazione causale. Ma ciò sta forse ancora oggi al di fuori della nostra facoltà e stava certamente al di fuori della capacità dei nostri predecessori, che non avevano ancora imparato ad esaminare attentamente il contenuto della loro coscienza e a distinguerne nettamente le concezioni. Non sapevano liberarsi dall'idea coercitiva del perchè. Dovevano domandare il motivo delle cose e, essendo tormentoso lasciare senza risposta una domanda sempre presente alla coscienza, rispondevano nel modo come lo stato delle loro cognizioni permetteva loro di trovare o d'inventare.

La spiegazione più vicina era l'ipotesi del demiurgo, sviluppata da Platone con grande sfoggio di rettorica. Certo, l'uomo primitivo non aveva modellato i suoi confusi pensieri con le ben tornite parole del filosofo ateniese, ma le sue illazioni sono le stesse di quelle di Platone. Vedendo uno strumento di pietra sapeva che qualcuno aveva dovuto farlo, anche senza aver veduto a farlo. Egli generalizzò questo principio nel concetto che come il suo stromento di pietra così anche tutto il resto, tutto ciò che esiste, doveva essere stato fatto da qualcuno. Da chi? Da un produttore sconosciuto, operaio od artista, il demiurgo. La difettosità di questa generalizzazione sfuggì anche a Platone; come avrebbe potuto non sfuggire all'instabile e debole pensiero dell'uomo primitivo? Egli non vide i corni di questo dilemma: « O tutto ciò che esiste deve avere un produttore, un demiurgo, e allora il demiurgo stesso deve averne uno, il creatore del demiurgo pure, e così via di seguito in infinita, inimmaginabile ed assurda catena; o non tutto ciò che esiste deve avere un produttore, può anche esserci qualche cosa che esisteva in tutta l'eternità e che non è generato, e allora non c'è bisogno di ammettere il demiurgo; allora l'universo stesso può essere questo eterno non generato, concezione questa che non è nè più nè meno incomprensibile di quella di un demiurgo eterno e increato. Il più curioso è che Platone fa trovare al suo demiurgo una materia che esiste già da tutta

l'eternità e gli fa creare il mondo con essa; malgrado ciò, dall'esistenza del mondo, che egli stesso dichiara eterna, egli trae la conseguenza della necessità d'un creatore, il quale per altro, secondo la sua propria supposizione, non avrebbe nulla da creare, ma avrebbe, tutt'al più, da trasformare quello che già esiste.

L'uomo primitivo non sottoponeva a una critica di questo genere il suo tentativo di comprendere la ragione dell'universo. Egli soddisfaceva la sua ricerca del perchè dell'esistenza dell'universo con la risposta « Il mondo esiste perchè un abile creatore l'ha fatto e lo mantiene in vita ». Egli dava una forma a questo creatore. Di solito gli dava nella sua immaginazione l'aspetto umano, ma qualche volta se lo figurava anche come un animale potente che aveva imparato a temere. Che l'ignoto creatore del mondo dovesse essere d'una forza e d'una potenza enormi lo dimostrava la grandiosità della sua opera. Il suo antropomorfismo, quando egli si rappresentava il creatore dell'universo ad immagine e somiglianza dell'uomo, non ci badò tanto per il sottile. Non c'è niente di più meschino, di più insulso della rappresentazione ch'esso si è fatto del demiurgo. Si accontentò di affibbiargli tutte le qualità dell'uomo o di animali temuti o di sorprendenti fenomeni naturali, ingrandendoli smisuratamente. Del resto, aveva sott'occhio uno schema in cui egli faceva convergere queste qualità: il capo della tribù nella quale viveva. Il demiurgo aveva le caratteristiche d'un dominatore o d'un conquistatore preistorico. Era più forte, più coraggioso, più selvaggio, più crudele di tutti gli altri esseri e reclamava un assoggettamento incondizionato. Tutti lo dovevano servire. Non lo si poteva avvicinare che col contegno più umile e più sottomesso, come un vinto che trema per la propria vita e chiede grazia con le mani alzate per mostrare che non sono armate, in ginocchioni o steso al suolo pronto a lasciarsi mettere il piede del padrone sul collo od a ricevere il colpo di morte sulla nuca. Era geloso, diffidente, iracondo, capriccioso, avido, vanitoso. Per tenerlo di buonumore bisognava colmarlo di regali, offrirgli ciò che si possedeva di più pre-

zioso. Si sperava di arrecargli una speciale soddisfazione sacrificandogli delle vittime umane. Il miglior modo di disarmare la sua ira era di rivolgergli preghiere e suppliche e di strisciare dinanzi a lui con adulazioni. Non bisognava stancarsi di lodarlo a gran voce e con ogni possa. Più la lode era sfacciata, più servile l'adulazione, più basso il sentimento della propria dignità, tanto più facilmente si poteva sperare di calmare la sua insaziabile sete di sangue, magari anche di ottenerne protezione contro i nemici o regali, e di cattivarselo come alleato in spedizioni guerresche e di rapina o in atti di vendetta. Nelle divinità delle più antiche mitologie c'è rimasta conservata l'immagine del capo-tribù preistorico e dei più remoti tempi storici. Basta studiare i riti, le cerimonie espiatorie e gli esorcismi, le preghiere e gli inni delle religioni per conoscere in tutte le direzioni il rapporto dei nostri lontani antenati coi loro capi, così esattamente come se li osservassimo coi nostri propri occhi. E qui viene in acconcio un'osservazione che, pare strano, non fu fatta ancora da nessun sociologo.

Le concezioni tradizionali di un creatore non solo evocano con sorprendente vivacità la figura dell'antico guerriero, conquistatore e sfruttatore dei più deboli, dalla più profonda notte del passato, ma gettano anche una luce sulla più antica costituzione degli uomini; sono una testimonianza vittoriosamente dimostrativa che gli uomini, in origine, non poterono essere un'orda di esseri eguali aventi gli stessi diritti come le greggi che hanno soltanto un maschio forte come condottiero, ma non come signore; risulta anzi, per quanto si può retrocedere nei ricordi della specie, che essi furono sempre disuguali di potenza e di diritti, sempre divisi in classi, sempre soggetti ad un'autorità. Questa autorità sarà stata dapprima il capo del gruppo familiare. Ma fu certamente ben presto quella del violento e rapace conquistatore e despota; a lui dovettero obbedire tutti quelli che egli raggiungeva con la forza del suo braccio o dei suoi guerrieri, e il rapporto dei suoi soggetti con lui non

può essere stato che quello di un mucchio di poltroni tremanti, sempre con la paura della morte addosso, del che potrebbe forse servire per esempio il rapporto del popolo del Dahomey coi suoi re prima della conquista francese. Infatti non si saprebbe comprendere su quali elementi sperimentali gli uomini primitivi abbiano potuto farsi la concezione del loro dio fondamentale, potente, quasi sempre irato, che si fa stare di buon umore lisciandolo, supplicandolo, adulandolo, offrendogli sacrifici e che qualche volta essi cercano d'intimorire con minacce o di gabbare con astuzie, se essi fossero vissuti nella costituzione d'un'orda liberamente vagante di individui aventi gli stessi diritti, anzichè in quella d'un branco di schiavi su cui un sovrano dispotico fa schioccare lo staffile, sovrano che servì alla loro fantasia per foggiarsi un dio.

L'umanità si è attenuta a questo modello fino ai nostri giorni. Essa non si è foggiata dio nel senso del noto detto di Feuerbach a propria immagine e somiglianza, ma secondo il modello d'uno speciale tipo umano, quello di capo tribù o di re. La sua fede diede sempre una costituzione monarchica alle potenze creatrici e conservatrici del cosmo. Di pari passo con lo sviluppo della monarchia si sviluppò anche la concezione divina. Come dal tiranno sanguinario della preistoria e della storia primitiva si giunge a poco a poco al monarca civile che non tortura più con le proprie mani gli schiavi e non li decapita più, che non si bagna nel sangue e non considera tutte le donne del suo dominio come suo harem, ma viene invece educato al bene, riconosce i suoi doveri verso i sudditi, veglia sull'ordine, la sicurezza e la giustizia nel suo paese e diventa talvolta come una provvidenza naturale per la sorte degli individui, così il Dio dell'immaginazione umana divenne un essere purificato, tutto mitezza, tutto amore, e non assomigliò più ad un avido, crudele e rozzo capotribù di negri, ma ad un Augusto, che i Greci di Siria chiamarono salvatore, ad un Marco Aurelio, la cui stoica saggezza edificò sessanta generazioni di pensatori fino ai nostri giorni, ad un Alfredo, al quale l'ammirazione e l'amore con-

ferirono l'appellativo di grande, e ad un San Luigi, che fu venerato come incorporazione della giustizia.

Si circondò il monarca dell'universo, sempre secondo il modello dei re, d'una corte di magnati e di dignitari, gli arcangeli e i santi, e con un corpo di guardia di angeli; la mitologia greca gli fece anche condurre guerre e riportare superbe vittorie sui giganti ribelli; altre religioni posteriori inventarono vicini limitrofi o re in opposizione fra loro che si combattevano sempre (Ahora Mazda e Ahriman) o ribelli che venivano debellati e condannati ad eterna prigionia nelle carceri infernali (Lucifero). Ma tutte queste creazioni della fantasia rampollano da un'unica fonte: dal bisogno di collegare ogni fenomeno ad una causa che lo spiega, dall'istinto della conoscenza, che è la forma intellettuale dell'istinto di autoconservazione. La concezione divina è la più antica risposta che la specie umana si è data, in corrispondenza allo stato del suo sapere d'allora, alla domanda che sempre la perseguitava sul perchè del mondo e della vita, risposta che ancor oggi soddisfa la maggior parte dei membri della specie stessa (1).

L'istinto dell'autoconservazione non si manifesta solo indirettamente nella bramosia di sapere, ma anche, e più fortemente, nell'immediato desiderio di vivere, nel tenace e spesso disperato aggrapparsi all'esistenza, e questo desiderio di vivere è la seconda radice psicologica dei sentimenti religiosi.

Ben presto deve essersi destato il senso dell'uomo per quello spettacolo della vita che si offrì al Buddha Siddharta nei suoi famosi incontri passeggiando nei giardini di Kapilavastu. Egli v'incontrò uno dopo l'altro un vecchio cadente e affranto, un ammalato tormentato dal-

(1) Beda Venerabilis, Historia ecclesiastica gentis Anglorum, Libro II. Caput 13, dà un esempio convincente e concreto della brama di sapere dell'uomo e dell'infantile credulità con cui si accontenta d'una spiegazione quasiasi. Un cavaliere inglese raccomanda nel consiglio di re Edwin di accettare la religione portata dal nunzio pontificio Paolino, con questa motivazione: « Quaggiù la vita dell'uomo sembra sopportabile; ma ciò che verrà e ciò che è stato, noi non lo conosciamo. Ma se la nuova dottrina ne dà sicura notizia, credo che noi dobbiamo a ragione seguirla ».

le sofferenze e un corteo funebre. Non parlo qui del quarto incontro, perchè sarebbe fuor di luogo. Egli apprese a conoscere i tre nemici mortali che minacciano continuamente e infine annientano il benessere, la felicità e la vita dell'uomo: la vecchiaia con i suoi acciacchi, l'infermità, e, il più terribile di tutti, la morte.

Questi nemici hanno sempre angosciato l'uomo ed eccitato a dolorose riflessioni Sakya Muni e le menti meditabonde.

Egli si è forse sottoposto senza notevole resistenza alla sorte dell'invecchiare; questo s'insinua lentissimamente, quasi impercettibilmente. Al raggricchiarsi di tutte le facoltà corrisponde la lenta diminuzione di tutti i bisogni e di tutte le brame per il cui soddisfacimento occorrono quelle facoltà; perciò l'uomo non avverte troppo il suo decadimento progressivo; già da quando ha cominciato a pensare ha imparato a conoscere l'invecchiare come una legge generale di tutti gli esseri umani senza alcuna eccezione; epperò corrisponde all'uso del pensiero umano di acquetarsi davanti a ciò che si è sempre conosciuto e di non porre la domanda se la cosa non potesse anche essere altrimenti. Tuttavia, anche contro la legge dell'invecchiare è sorta un'oscura resistenza, cioè quando, deviando dalla regola, una passione è sopravvissuta ai mezzi di soddisfarla e la brama dell'uomo d'esser sempre giovane si è manifestata non soltanto nella concezione deistica, in cui la giovinezza appare come il più meraviglioso ed invidiabile privilegio, ma anche nelle leggende favolose della fontana di giovinezza, della pietra filosofale, delle erbe prodigiose di Medea, che tradiscono ingenuamente le cupidigie dell'uomo e quale godimento egli provi di guazzare almeno nel sogno di una felicità che la natura gli rifiuta.

Con maggiore impazienza sopportò la malattia. Col suo pensiero analogico l'uomo equiparò le sue sofferenze corporali d'ogni specie alle ferite e alle fratture a cui lo esponeva la sua vita di cacciatore e di guerriero. Egli sapeva come gli venivano queste lesioni: gliele inferivano il nemico armato e gli animali selvatici. Allora

egli attribuì una causa simile alle malattie interne e della pelle. Dovevano essere l'effetto dell'attacco d'un nemico o d'un essere nocivo, di natura diversa da quella umana. L'avversario che l'affliggeva con infermità era di tanto più lugubre in quanto che era invisibile, e la sua vittima non poteva farsi un'idea nè del suo essere, nè delle sue armi, nè del tempo e luogo del suo attacco.

Come sempre accade, questo presupposto terribile nemico sconosciuto gl'incuteva maggiore spavento del guerriero col quale si misurava in campo aperto, e dell'animale selvaggio che l'affrontava coi denti e con le zanne, con le corna e con gli zoccoli. Gli venne in mente, come cosa naturale, di voler ammansare il nemico, contro il quale non si poteva difendere, con regali, sacrifici e preghiere, e gli parve giustissima, dato il suo modo di pensare, l'assicurazione che gli si dava o che si dava egli stesso, che si poteva opporre al nemico invisibile un avversario dello stesso genere che gli fosse superiore. Cercò quindi di propiziarsi questo potente parimenti invisibile per renderselo alleato e protettore e tutto ciò che d'incomprensibile, di misterioso, di oscuro la sua fantasia potè concepire con le formule magiche, i riti straordinari, i sortilegi d'ogni specie, gli parve il mezzo più adatto per riuscirvi.

L'uomo, infine, non ha mai potuto rassegnarsi alla morte. Il suo intendimento non si capacitava di dover cessare di essere e di dover scomparire senza lasciar tracce, e il suo sentimento si rifiutava con la massima angoscia ad accogliere questa fatalità. Assisteva abbastanza spesso allo spettacolo di cadaveri e di decomposizioni, ma voleva persuadere se stesso che quello stato non significava la fine dell'esistenza. Dalla somiglianza oltremodo superficiale dell'uomo dormiente con quello morto egli concluse che la morte era un'altra specie di sonno, dal quale c'era pure un risveglio, con la differenza d'un sonno più profondo e d'un risveglio molto più lontano. I sogni nei quali vedeva i defunti, gli fecero sorgere il pensiero che i morti ritornano di notte a visitare i viventi, e che perciò continuano a vivere tenendosi di giorno in qualche luogo sconosciuto. Egli riflettè

che il morto, che egli aveva sotterrato, fors'anco veduto putrefatto o ridotto in ceneri, lo visitava più tardi in sogno, non soltanto nella sua balda interezza, ma anche ringiovanito e più bello. Perciò era facile cadere nell'invenzione che nel corpo umano abita un secondo essere, il principio vitale, che può staccarsi dal corpo e continuare a vivere da sè, il quale si presenta in sogno ai viventi. La concezione egiziana del doppio spirito, che riappare nel corpo astrale degli odierni occultisti, la concezione ellenica delle ombre negli inferi privi di sole, la credenza spettrale ad un'anima che trasmigra di corpo in corpo, come la s'incontra presso molti popoli primitivi, ben sviluppata in India e del resto anche presso Schelling e persino presso il chiaroveggente Lessing (« L'educazione del genere umano »), il concetto dell'anima in generale, della sua immortalità, di un al di là, di un mondo superiore e d'un inferno, non sono che sviluppi di quell'invenzione.

Nessun uomo ragionevole e capace di osservare ha mai trovato sulla terra un fatto che possa giustificare almeno una delle ipotesi relative all'esistenza dell'anima, della sua immortalità, del suo soggiorno fuori della terra. Ciò non toglie che la maggior parte degli uomini continuino a parlarne senza chiederne la dimostrazione. Si accontentano di affermazioni e di assicurazioni. Si appagano dell'argomento spesse volte ripetuto da teologi e anche da filosofi (1): « Noi abbiamo una così imperiosa bramosia d'immortalità, una tale certezza interiore della continuazione della nostra personalità psichica dopo la morte, che non possiamo assolutamente sbagliarci in questo ». Se uno dicesse: « Io sono certissimo che un giorno sarò ricco, perchè sono invaso dalla violenta smania di esserlo e perchè una voce interna mi sussurra che essa sarà soddisfatta », si riderebbe di lui, e in ogni caso non si accorderebbe alcun credito alla sua convinzione. Ma per l'immortalità personale questa voce

---

(1) O almeno da filosofi popolari; perchè l'argomento succitato è quello di M. Mendelssohn nel suo « Fedone o dell'immortalità dell'anima ».

segreta ha valore, e questa smania violenta vale come sufficiente garanzia. Si vuole cioè lasciarsi persuadere; si è irritati contro il critico sereno che cerca di distruggere l'illusione dell'immortalità; ci si aggrappa con tutto il terrore della morte alla concezione di poterle sfuggire con un privilegio favoloso. Ma dopo aver elaborato l'ardente desiderio della durata eterna con gradevoli immagini consolatrici riunite in un sistema ben organizzato, che sembra bastare fino ad un certo punto al bisogno che sente la coscienza di una logica formale, l'istinto della vita è però continuamente conscio che tutte le chimere dell'anima, dell'immortalità e d'un altro mondo sono fantasticherie, e rabbrividisce, malgrado la loro arte persuasiva, davanti alla morte con insormontabile terrore. Può darsi che l'ipotesi dell'immortalità abbia alleggerito la morte a taluno che se ne compiaceva. Ma anche l'uomo più credente non vince, pensando alla morte, un'angoscia che non avrebbe ragione di essere, se la tomba fosse la porta di una nuova vita eterna non più offuscata dall'ombra minacciosa della morte.

Il bisogno di sapere, che nella coscienza appare sotto la forma coercitiva del perchè, ha condotto all'invenzione d'una cagione vivente e sufficiente di tutti i fenomeni, il demiurgo; l'istinto della vita che non si può rassegnare all'implacabile fato della morte, ha condotto all'invenzione dell'immortalità personale. Questi due ordini di concezione cristallizzatisi nella credenza di Dio e dell'immortalità, si fusero naturalmente insieme, avendo questo di comune fra loro, che non partono da alcuna percezione od osservazione, non riposano su alcun dato di fatto, non racchiudono in sè alcuna particella di sapere, e sono puramente e semplicemente una invenzione dell'immaginazione sotto lo stimolo d'un sentimento di desiderio; essi sorgono e si sviluppano dunque nel medesimo cerchio di sentimento e di pensiero e dovevano inevitabilmente incontrarsi. L'immagine che gli uomini si fanno di dio e dell'essenza immortale dell'uomo, dipende dallo stato delle cognizioni e delle idee generali, secondo le varie epoche, e si muta

con esse. Abbiamo veduto che il dio degli uomini prima dell'incivilimento era un capotribù brutale. Divenne poscia un sovrano costituzionale, un giudice, un padre amorevole; perdette sempre più i suoi contorni spiccati e si evaporò sempre più in un'immagine evanescente, in un'ombra che non disturbò più nessuna concezione cosmica e non urtò più contro le cognizioni scientifiche. Così Spinoza potè identificarlo col cosmo e spogliarlo anche della personalità e della sua qualità principale, la coscienza. Schelling potè farne il suo assoluto, sotto il quale nè egli stesso nè alcun altro potè rappresentarsi qualche cosa; altri lo esclusero dal mondo lasciandogli soltanto un'esistenza inafferrabile al di là d'ogni ente (1) in qualche sfera di pura spiritualità, comunque sia, che non ha contatti con la sfera in cui si muove il fenomeno cosmico. Con sottigliezze a cui non corrisponde nulla di reale e di ragionevole, si potè fino giungere al principio spesse volte ripetuto in questi ultimi decenni, che la fede non ha nulla a che fare con la scienza e che i campi di questi due stati dello spirito non si tangono. È certo che la scienza, che riposa su esperienze controllabili, non ha a che far con la fede, il cui contenuto dal principio alla fine è un'invenzione subbiettiva, che non cambia di natura denominandola coll'alquanto pretenziosa parola di « esperienza interiore ». Ma questa formola è inaccettabile perchè risveglia l'apparenza che la fede e la scienza, sebbene differenti e indipendenti l'una dall'altra, siano pertanto equivalenti; ciò può essere ammesso soltanto da chi parifica il sogno, la fantasticheria, il delirio alla severa osservazione e alla percezione sorvegliata dall'attenzione e controllata da esperimenti, cioè da chi non ha ancora sublimato l'istintivo oscuro desiderio di sapere nell'aspirazione verso la verità, resa perspicace dalla critica e corroborata dal senso della realtà.

Come la credenza al demiurgo, così la concezione del-

(1) Frédéric de Rougemont, Le deux cités, 2 vol. Paris 1874. I Vol. p. I: « L'eterno vive al di fuori del tempo e dello spazio. Come spirito puro non c'è in nessun luogo. Immutabile, è sempre eguale a se stesso ».

l'anima e dell'immortalità ha subìto simili raffinamenti, spiritualizzazioni e anche sublimazioni che non si possono separare, giacchè dal bel principio racchiudeva in sè la supposizione di un essere vivente nel corpo, ma non identico al corpo, e costituito di altra essenza, il qual essere sopravvive alla morte del corpo. In origine questa concezione era però altrettanto grossolana ed infantile come quella credenza. L'uomo primitivo si figurava l'anima come l'ombra del corpo e in generale gli appariva inquietante come tutto ciò che è oscuro e ignoto. Le attribuiva un potere sovrumano, ma di solito anche perversità, crudeltà e tutte le cattive qualità e per lo più non dubitava del suo intento di tormentare gli uomini e di nuocer loro in tutti i modi. Solo presso i popoli che avevano introdotto la venerazione per gli avi, incontriamo la ragionevole illazione che per lo meno i genitori e i progenitori, anche dopo la morte, non avevan alcun motivo d'esser ostili verso i loro figli e nepoti, fintanto che si rendevano loro i dovuti onori e non si lasciavano mancare di niente, e che non si aveva nulla da temere dalle anime di questi morti, ma si potevano anzi evocare come protettori. Ad eccezione di questo caso speciale, lo spirito dei trapassati era, come presso i Greci, una povera ombra compassionevole, che passava la vita senza gioia, al freddo e nell'oscurità, lieta di poter qualche volta bere un sorso di sangue caldo e impotente ad aiutare se stessa ed i viventi, o, come presso quasi tutti i popoli primitivi d'oggidì e senza dubbio presso la maggior parte delle tribù prima dell'incivilimento, uno spettro selvaggio e crudele che per fortuna poteva infierire soltanto di notte e in dati luoghi, e dal quale ci si poteva difendere con più mezzi. Si potevano ammansare, come si faceva col dio ancor più potente e più formidabile, con sacrifici, e si poteva tenerli lontani con parole misteriose, con formole magiche, con scongiuri, con riti e amuleti, di cui non è qui il luogo di spiegare il simbolismo, perchè ciò uscirebbe dai limiti di questo lavoro.

Non riuscì difficile far passare tutti questi parti della fantasia fino a che si credette che la terra fosse un

disco grossissimo sormontato dal cielo che faceva da tetto cristallino. Si avevano tutti i comodi domestici, i vani necessari per un mondo inferiore e per un mondo superiore; così si potè popolare il primo di demoni e di spettri, il secondo di dèi, di angeli e di beati. L'imbarazzo venne solo quando la dottrina copernicana insegnò che la terra è una sfera libera, che si libra, si muove e gira intorno a se stessa nello spazio, e che non ha nè un sopra nè un sotto. La fantasia dovette sloggiare col suo paradiso e col suo inferno. Il mondo inferiore non fu più sotto la terra, ma venne traslocato nei suoi ignoti ipogei; il mondo superiore non fu più in un inconcepibile etere sopra il firmamento visibile, ma passò in altri corpi celesti, in stelle e soli lontanissimi, concezione questa che incontriamo non solo presso l'ingenuo popolino, ma fra altri anche presso Schelling, le cui ingarbugliate fantasticherie e sottigliezze sono considerate dai sacerdoti ufficiali del feticismo parolaio come filosofia e perfino come scienza. Ci furono delle menti più acute e più abili a spogliare le rappresentazioni da ogni nocciolo concreto, che fecero dell'anima un'emanazione divina immateriale, sprovvista di dimensioni, che dopo la morte del corpo ritorna in dio, e con queste formole vuote di senso si cavarono l'imbarazzo di trovare un locale per il suo soggiorno. Ma anche in questa sublimazione l'anima non nasconde nè la sua derivazione dal rozzo fantasma dell'uomo primitivo nè la sua origine nel terrore che la coscienza provava al pensiero dell'annientamento personale.

Ecco la storia naturale della religione spogliata da tutto il misticismo che più tardi ha invaso tutto questo importante territorio della biologia e della psicologia. Essa è uscita dalla bramosia di sapere che è una forma dell'istinto di autoconservazione, e anche immediatamente da questo istinto stesso (1). Ambedue queste ra-

(1) La celebre affermazione di Lucrezio, ripetuta anche da Feuerbach « Primus in orbe Deos timor fecit » — fu la paura che creò dapprincipio gli dèi sulla terra — è molto superficiale e non scava intorno alle radici psichiche del fenomeno. Tutto il quinto libro, tanto ammirato, del *De rerum natura* non è che uno

dici non si possono sradicare dalla coscienza e dalla subcoscienza. L'uomo avrà sempre sete di cognizioni; perchè questa sete cessi, egli dovrà o diventare onnisciente o arrendersi ottusamente alla sua ignoranza, e tutt'e due queste cose sono oltremodo improbabili. Egli sarà sempre attaccato alla vita, poichè, fatta astrazione da ogni riflessione che gli fa riconoscere ragionevolmente il valore dell'esistenza, egli sente le vicende vitali in tutte le cellule del suo organismo come un continuo godimento al quale non può rinunciare; egli anzi non sa immaginarsene l'estinzione senza rabbrividire. Coll'età la sensazione di piacere che accompagna il semplice fatto dell'esistenza diminuisce sempre più con la diminuzione della regolarità e della forza delle funzioni vitali, e quando esso non dà più la nota fondamentale della cenestesia, si spegne a poco a poco il desiderio di vivere che può poscia far posto all'indifferenza verso la fine e persino a un bisogno di riposo e ad un positivo desiderio di morire. Anche nelle malattie e in catastrofi morali i tormenti fisici e psichici possono avere il sopravvento sul sentimento di piacere vitale permanente e spegnerlo totalmente; in questi casi l'aspirazione cambia il segno e non è più diretta a mantenere, ma ad annientare l'esistenza. Però, all'infuori di queste eccezioni, il desiderio di vivere è sempre presente e l'idea dello scioglimento definitivo e completo della personalità è parimenti insopportabile alla coscienza e al sentimento. L'uomo cercherà dunque sempre delle spiegazioni per i fenomeni cosmici, mediterà sempre sul motivo o per lo meno sulle correlazioni e l'ordinamen-

---

sviluppo retorico di quel pensiero, che cioè la paura cagionata dai grandi fenomeni naturali diventò la sorgente della credenza negli dèi. Ma questa paura non è che un caso speciale della legge generale dell'istinto della vita che si esprime negativamente nella paura della morte; non furono dunque il tuono e il lampo che fecero nascere l'idea che ci sono degli dèi, ma la paura della morte in generale, di cui anche il lampo minaccia l'uomo e il tuono lo spaventa, che gl'insinuò quel pensiero; e non soltanto la paura della morte, che non è che una delle fonti della fede, ma anche la brama di conoscere il motivo delle cose.

to delle cose, giubilando sempre nelle delizie dell'esistenza spaventandosi dei brividi della morte; epperò l'imperiosa costrizione interiore di occuparsi di queste questioni e di origliare queste sensazioni psichiche è appunto il sentimento religioso. Che esso vada accompagnato dalle più forti emozioni, lo si spiega con la sua natura stessa. Tutto ciò che tocca le più profonde radici della vita, le quali sono in pari tempo i produttori e gli alimentatori della coscienza e della personalità, suscita le più intensive emozioni. Le leggi dell'associazione fanno poi comprendere che ogni emozione straordinaria, anche quando rampolla da altre fonti, sveglia l'emozione fondamentale che vibra intorno alla vita e alla morte e ne viene rinforzata. Perciò risuonano anche dei toni religiosi in un grande amore, in una passione sfrenata, nel terrore soffocante, nelle poderose impressioni del bello e del grande. E poichè il pensare avviene sotto l'influenza dei sentimenti e viene da questi determinato e in certo modo polarizzato nella sua direzione, riesce anche evidente che ogni volta che l'animo è commosso in senso religioso, cioè scosso dal segreto della vita e dalla fatalità della morte, anche tutto il contenuto delle concezioni della coscienza si raggruppa intorno a queste questioni d'eternità e si compone in invenzioni fantastiche, in supposizioni, presentimenti, chimere o in sistemi distinti.

Come l'emozione religiosa fa deviare i pensieri dalla realtà e dall'esperienza e li conduce nel mondo dei sogni, così d'altra parte ogni fantasticheria, in cui la coscienza divaga dal campo di osservazioni e di giudizi ragionevoli nello sconfinato oceano dell'immaginazione, fa risuonare anche il tono del sentimento religioso. La letizia, l'ammirazione, la commozione, il languore, il raccoglimento religioso hanno le loro radici assieme all'emozione religiosa sotto la soglia della coscienza, e nello stato d'animo che ne risulta e che può diventare fanatismo, estasi e trasfigurazione, questi diversi elementi emozionali si possono a mala pena tenere separati gli uni dagli altri.

Il sentimento religioso è sorto nell'uomo quando si fu

intellettualmente sviluppato fino a porsi la domanda « perchè? » e divenne conscio del fatto della morte. Non si sa ancora se esso si spegnerà quando un giorno l'uomo riconoscerà che non ha per lui probabilità di successo il domandare il motivo dei fenomeni, quando dirigerà per principio la sua brama di sapere verso altri scopi raggiungibili, quando si acquieterà la sua istintiva opposizione alla legge della cessazione della personalità e imparerà a pensare con impassibilità alla sua fine inevitabile. Ma anche allora, atavisticamente, le vecchie tendenze e paure dell'uomo primitivo risuoneranno ancora ad intervalli come lontana musica indistinta nel lavoro intellettuale e solleveranno emozioni che si troveranno belle, nobili e pregevoli e che si riprodurranno volentieri coi mezzi dell'arte. Così credettero D. Fr. Strauss (« L'antica e la nuova fede, confessioni »), M. Guyau (« L'irreligion de l'avenir ») e io stesso (« Le menzogne convenzionali della civiltà »), quando c'incontrammo nel pensiero che nella civiltà futura l'arte supplirà alla fede e che i concerti, le rappresentazioni, le esposizioni artistiche, le solennità estetiche d'ogni specie sostituiranno le cerimonie liturgiche. Ma è certo che le rappresentazioni che furono in principio evocate nella coscienza dall'emozione religiosa, si scioglieranno dal loro legame con questo sentimento e si oscureranno.

Un sentimento così profondo, forte e generale come quello religioso non poteva naturalmente restare senza influenza sulle reciproche relazioni degli uomini. Ma quest'influenza è stata valutata con enorme esagerazione. Il detto singolare di Goethe che tutte le guerre in fondo sono state guerre di religione viene ripetuto da dozzine di sedicenti filosofi della storia che si danno l'aria di sapienti. Per Schelling la religione è il contenuto essenziale della storia, per Bunsen la sua prima e costante forza motrice. Tutti i fatti della storia li contraddicono. Non è per motivi religiosi che i Romani combatterono e vinsero dapprima i loro vicini dell'Italia media e poi conquistarono l'Italia e finalmente il mondo allora conosciuto, ma per cupidigia e per ambizione, vale a dire per istinto parassitario.

Nei movimenti della migrazione dei popoli, da cui è uscita la formazione degli stati europei, si cercheranno invano le forze motrici religiose. L'invasione medioevale dei Mongoli non ha certo avuto nulla da fare con la religione e le guerre della grande rivoluzione e di Napoleone non si possono riferire, senza ricorrere a insulsi sofismi, a moventi religiosi. Anche nelle guerre apparentemente condotte per amore della fede, come nella lotta sette volte secolare degl'Iberi, dei Romani, dei Goti di Spagna contro i Mori, nelle Crociate, nella guerra dei Trent'anni, concorrono tante cause politiche, economiche e sociali, che la parte della religione, dopo un minuto esame, vi si riduce di molto. Non c'è di vero che questo: che ogni emozione comune agli uomini li avvicina reciprocamente, perciò anche l'emozione religiosa, e questa anzi in modo speciale, perchè è, come abbiamo visto, la più forte. Quelli che hanno pianto e riso insieme non sono stranieri fra loro. Ancor più forte delle superficiali sensazioni di una commozione o gaiezza fortuita e passeggera è il legame di eguali concezioni circa il mondo e la vita, del di qua e del di là, e particolarmente dell'adorazione degli stessi dèi o dello stesso dio. Poichè questa è non solo per gli uomini primitivi, ma anche per i credenti, inciviliti, fino ad oggi, più di una semplice filosofia astratta; ha per essi il significato pratico di propiziarsi la benevolenza delle potenze soprannaturali. Ma se la divinità è un re o un conquistatore onnipotente, terribile come nemico, riparo e scudo incomparabile come protettore, bisogna porre il più grande valore nella solidarietà della sua adorazione e credersi estremamente danneggiati personalmente da ognuno che, negando la venerazione, irrita la divinità popolare e può aizzarla contro tutto il popolo. Aggiungendo a ciò la voglia naturale dell'uomo d'aver sempre ragione e la sua istintiva ripugnanza contro ciò che è diverso da lui e che lo disturba nelle sue abitudini e sta, col suo pensiero e col suo sentimento, in un contrasto che egli considera come una provocazione, si comprende il fanatico odio contro i credenti di un'altra fede. Ma questo odio ha dato più spesso occa-

sione a persecuzioni di minoranze locali che a guerre esteriori.

Un sentimento così generale, potente e radicato come quello della religiosità non poteva restare inosservato e trascurato da chi voleva guadagnare forza ed influenza sopra gli uomini. Per tempo s'innalzò al disopra della folla una classe differenziata che pretese di saperne di più circa le forze soprannaturali, di star loro vicino, di esercitare su di esse un'influenza più grande e che si assicurò il monopolio della mediazione, ricco di vantaggi, tra i fedeli sacrificanti e preganti e gli dei, gli spiriti, le anime dispensieri di grazie. Questi mediatori, che vivevano della fede e che davano ad intendere di possedere la scienza e la potenza soprannaturale, erano, o una corporazione reclutata individualmente, come i grioti presso i negri dell'Africa occidentale e i medici degl'Indiani nordamericani, o erano caste che in parte, come i Bramani indiani, discendevano da conquistatori e cercavano di conservare senza continuo sforzo e pericolo, col prestigio di favole terrorizzanti, i privilegi di sfruttamento acquistati con la spada, e in parte, come i preti e i leviti al tempo dell'indipendenza politica del popolo ebreo, erano i discendenti di un ceppo intellettualmente superiore, che sapeva darsi l'aria d'essere il confidente, il favorito, il plenipotenziario delle forze soprannaturali. Però non si deve considerare in tutti i casi il parassitismo del corpo sacerdotale sulla comunità dei credenti come un'impostura sempre premeditata, freddamente concepita, come spesso sostengono alcuni liberi pensatori semplicisti. Tali azioni, che sono radicate nelle profondità dello spirito umano e risalgono nel passato preistorico e primitivo, non avvengono o avvengono soltanto in casi affatto eccezionali, sotto l'influsso della coscienza. Il prete, venuto di poi, trova un'antica istituzione, che spesso esiste da tempi immemorabili, una chiesa saldamente fondata con principii, tradizioni e riti cristallizzati; egli non si pone a riflettere sulle sue origini, sul suo contenuto di verità, sul suo ultimo significato; possibilmente crede egli stesso ai dogmi che gli hanno insegnato e che egli insegna

a sua volta; vede nel suo sacerdozio una funzione e una dignità come le altre, e trova morale e giusto che esso gli porti un reddito regolare e vantaggi morali, ed egli gode questi frutti senza scrupolo, anche se qualche volta si sveglia in lui un senso d'inquietudine, se egli offra ai credenti un vero contraccambio di servigi per le loro prestazioni. Appena una carriera è aperta nel piano definitivo della vita statale e sociale, vi si entra senza guardarsi attorno; essa viene sentita come scopo a se stessa e si ha la coscienza d'aver compiuto un dovere quando la si percorre secondo le prescrizioni e si raggiungono gli scopi esteriori a cui conduce, cioè le promozioni, gli onori, le prebende ecc. Si può dunque benissimo essere anche oggi prete e in pari tempo un uomo virtuosissimo e onestissimo, esercitare un'attività che consiste nello sfruttamento di allucinazioni umane e non rendersi alcun conto di questo carattere dell'attività. Può darsi che gli àuguri romani non potessero guardarsi senza dover reprimere il riso;. ma non si può dubitare che ci siano stati alquanti aruspici che traevano in buona fede i presagi dal fegato della vittima come avevano imparato col « templum », imitazione del fegato animalesco che serviva come oggetto d'insegnamento nello studio sacerdotale, e l'astrologo si trovava certamente in pace con sè e con la propria coscienza quando egli tirava irreprensibilmente un oroscopo secondo le regole, le quali non erano facili ad apprendersi contenendo esse non insignificanti cognizioni astronomiche.

Il potere dello Stato non poteva lasciare la religiosità al di fuori dell'ambito del suo governo. Esso riconobbe di buon'ora che era per lui un vantaggio e una necessità il mettersi con essa in un rapporto che gli giovasse. E ciò non fu difficile. Siccome gli uomini si figuravano dio come un re, il re poteva rappresentare la parte di dio. Nei grandi Stati despotici dell'Asia e in Egitto il re si riservava onori divini ed anche la Roma dei Cesari conobbe l'adorazione del sovrano agli altari dei templi. Se il sovrano non era egli stesso un dio, era un figlio di dio, come Alessandro il Grande, o di lignag-

gio divino, come la dinastia giapponese e le case regnanti della Germania pagana e dell'antica Europa del nord, discendenti da Thor o da Odino, o per lo meno consacrate re da Dio, come sostengono ancor oggi esplicitamente tutti quelli che sono monarchi per grazia di Dio. Ciò che ha creato lo Stato e che lo mantiene è la forza e la costrizione del regnante e il timore dei sudditi. Non poteva sfuggire al sovrano che era per lui un grande risparmio di energie quando il timore delle sue armi veniva rinforzato dal timore delle potenze soprannaturali. Perciò coltivò questo timore altrettanto accuratamente quanto quello delle sue armi e come egli ornava i suoi guerrieri e i suoi servi di costumi, distintivi di emblemi, splendenti per spaventare i sudditi e riempirli d'ammirazione, di venerazione e di timore, così decorò il suo potere coll'incanto d'un'origine e di relazioni soprannaturali e rinforzò l'impressione che faceva la sua corona circondandola d'un'aureola di santità. La fede diventò un sostegno del trono, il prete fu la miglior guardia del corpo fino a che il re garantì al prete i suoi privilegi; in chiesa il suddito imparava teoricamente l'obbedienza che l'esecutore armato della volontà regia gl'insegnava praticamente e il depositario del potere ebbe sempre l'avvedutezza di coltivare la religione come un'istituzione pubblica importantissima, quasi equivalente all'esercito che rimaneva certo più importante. Egli considerava un'opposizione fatta alla chiesa come un'opposizione fatta a lui stesso e perciò le diede i mezzi per perseguitare ed esterminare i suoi critici, gli avversari, i rinnegati, e le abbandonò o tutta la disciplina spirituale del popolo od ordinò per lo meno che le sue dottrine occupassero il primo posto nell'istruzione dei giovani e nella vita intellettuale, anche se le affermazioni non dimostrate, di cui quelle si compongono, formino il contrasto più spiccato con ciò che altrimenti insegna la scuola dello Stato. « Bisogna conservare al popolo la sua fede » è una perifrasi del pensiero: « Bisogna mantenere al popolo la sua sottomissione al potere statale, la sua disposizione a servire

e a pagare ». Il depositario del potere difende il suo interesse con lungimirante previdenza, quando usa della propria autorità direttamente e indirettamente per far sentire o magnificare a mezzo della scuola, del pergamo, degli scritti, dell'arte e del riconoscimento ufficiale, la fede, la devozione, il timor di Dio, o per creare una corrente generale d'idee che eleva in modo enorme il valore morale di queste qualità. La separazione della chiesa dallo Stato attuata dalla Repubblica francese è un caso che non ha precedenti. Ci furono Stati che non hanno riconosciuto ufficialmente nessun culto determinato e hanno concesso ai loro cittadini il libero esercizio d'ogni religione; ma si cercherà invano nel passato, e, eccettuata la Francia, anche nel presente, uno Stato che si sia esplicitamente liberato dalle allucinazioni della fede, che non la propaghi e non la sorregga coi suoi mezzi, che non si riferisca ad essa nei suoi decreti, che non se ne serva per i suoi scopi e non la tratti come un valore. L'innovazione della Francia è un ardito tentativo di edificare lo Stato soltanto sulla ragione e sulla nuda autorità, calcolando che i cittadini si sottopongano a tutte le leggi e soddisfino tutte le esigenze dello Stato riconoscendo l'utilità dell'ordine statale ed apprezzandone l'autorità. Del resto è ardito solo perchè è nuovo. Poichè infatti, astrazion fatta dall'antico regno ebreo e forse dal Tibet, anche lo Stato che governa in comune con la fede non si è mai affidato soltanto alla religione, nè ha mai creduto che il suddito, per il puro timor di Dio, pagherebbe le imposte, verserebbe il suo sangue a comando e obbedirebbe ai superiori, ma ha sempre rinforzato la chiesa con la caserma, allato al prete ha posto il gendarme, ed ha aiutato il sermone col mandato di cattura, colla prigione e col patibolo. In realtà la distinzione fra lo stato laico e quello confessionale non è così grande come pare teoreticamente. Ma ha pertanto la sua importanza il fatto che uno Stato si libera da una finzione immemorabile e comoda, e non incornicia più l'esercizio del potere con la teoria dell'ordinamento divino, che non inventa più origini soprannaturali per giustificare degli ordinamenti

umani dettati da pure ragioni d'utilità e non obbliga più il suddito alle sue prestazioni con bacchettonerie e consacrazioni.

Il sentimento religioso, forma dell'istinto di autoconservazione nel suo duplice aspetto di tendenza a sapere e di terrore della morte, doveva necessariamente, sui gradini più bassi dell'evoluzione intellettuale, produrre le religioni positive dal più rozzo feticismo sino al monoteismo sottilizzante, parolaio e « purificato » in sistemi filosofeggianti. Di fronte ad un inevitabile fenomeno evolutivo è ozioso domandare se la religione sia utile (1). Tuttavia, dal secolo della filosofia s'è posto il problema se la religione sia stata giovevole all'umanità e di solito si è affermato di sì anche da quelli cui è passata l'ubbriacatura del soprannaturale. Essi attribuiscono alla religione il merito d'aver promossa e accelerata la civiltà, se non pur d'averla creata, d'aver educato gli uomini alla morale, d'averne ammansato la brutalità, d'aver insegnato loro la mitezza e l'amor del prossimo, d'aver dato loro un ideale e di esser stata la loro consolatrice (2). Di fronte alle pretese della religione, questo è un po' troppo azzardato. Nessuna di esse può essere dimostrata come giustificata. La civiltà si è sviluppata non grazie alla religione, ma per lo più in lotta aperta contro di essa e non è stata influenzata favorevolmente dalla religione. Si capovolge la logica indicando come un effetto della religione l'ingentilimento dei costumi; questo è invece stato la causa per cui la religione, dapprima sanguinaria e terribile dappertutto, si è fatta umana e mite.

La prima influenza deleteria della religione sull'uomo è di aver soddisfatto la sua brama di cognizioni con una

(1) Voltaire, Essai sur les moeurs et l'esprit des nations, II parte, p. 205, lo nega bruscamente: « La religione è la cagione principale di tutti i mali della società. Inutile dappertutto, essa non ha servito dappertutto che a spingere gli uomini al male, a precipitarli nell'imbestialimento e nella miseria... » (Essa fa della storia) « un'immenso quadro di pazzie umane ».

(2) J. J. Rousseau, Emile, I, IV: « Esso (il cristianesimo) lo (il governo) rese anzi meno sanguinario. Ciò è dimostrato dai fatti, se lo si paragona ai vecchi governi (avanti Cristo).

risposta arbitrariamente inventata di sana pianta. La media degli uomini è così fatta che una data affermazione presentata come certa e ripetuta con insistenza agisce su di essa come immediata suggestione e la convince di più che non una dimostrazione seria, prudente e condotta pazientemente, a seguire la quale la sua attenzione non è sufficientemente pertinace. Gli uomini volevano conoscere il motivo delle cose; ebbene, gl'inventori dei dogmi favolosi e più tardi i loro successori professionali, i sacerdoti, risposero loro con aria d'ispirati: « Gli dèi hanno creato il mondo, essi possono redimervi dal male e dalla morte, la vostra anima vivrà in eterno » ecc., e i timorosi interrogatori se ne accontentarono come i fanciulli i quali domandano da dove sono venuti e la madre risponde a faccia tosta: « È la cicogna che vi ha portati ». Gli uomini domandano il pane del sapere, la religione porge loro la pietra d'una fiaba; non è digeribile, ma riempie lo stomaco, dà una falsa sensazione di sazietà e reprime la fame salutare che li avrebbe stimolati a procurarsi un alimento proficuo. Certo era più comodo rispondere con finzioni alle inquietanti domande sull'eternità, invece che con la verità, ma fu deleterio per l'uomo, perchè così egli s'immaginò d'essere in possesso delle sospirate spiegazioni e fu paralizzato il suo istinto naturale di studiare e conquistare attraverso fatiche ed errori la conoscenza reale della natura e delle correlazioni del fenomeno cosmico. Non si muove certamente rimprovero alla religione d'aver inventato delle favole e d'averle propalate come spiegazione del mondo. Essa sorse perchè doveva sorgere, perchè la mente umana, all'epoca in cui l'inventò, lavorava ancora d'immaginazione e non era ancora capace di osservare seriamente, di esaminare al lume della critica e d'interpretare razionalmente. Ma per lo meno non si deve sostenere che essa ha favorito l'uomo intellettuale. È un fenomeno dell'infanzia della mente umana e viene mantenuto artificialmente perchè nel suo sistema di difesa sono raccolti degl'interessi pratici molto positivi: gl'interessi dei preti, del potere statale, di tutti gli usufrutti d'un ordinamento pubblico,

in cui una maggioranza di sfruttati, dal miraggio d'un altro mondo con magnifici beneficî ed onori o con pene eterne, si persuade a portar pazienza e a servire docilmente. Ci son sempre stati degl'individui che hanno riconosciuto che la religione è un parto della fantasia e che le sue affermazioni non racchiudono neanche un granellino di verità. Essi avevano le attitudini per diventare gli educatori della folla meno evoluta, per illuminarli sulla dissennatezza della loro credenza; essi avrebbero potuto accelerare la marcia del progresso e far sorgere parecchi secoli prima l'aurora della scienza positiva. Ma la religione chiuse loro la bocca e impedì loro di scuotere la folla dai suoi sogni ottusi.

Dal calice di cicuta che la ragione di Stato unitamente a pretesti religiosi obbligò Socrate a vuotare, fino al rogo su cui vennero arsi Giordano Bruno e Michele Servet, la religione ha adoperato tutti i mezzi d'omicidio per annientare la critica ragionevole delle sue fiabe soporifere. Essa un fattore del progresso intellettuale? Non si comprende come si sia potuto osare una simile affermazione.

I panegiristi della religione abbandonano volentieri il gran punto di vista dell'evoluzione generale dell'umanità, in cui non si sentono a loro agio, e ricordano singoli meriti in alcuni campi molto ristretti della civiltà. Vi sono dei monaci che hanno dissodato le foreste vergini e solcato la terra con l'aratro in Irlanda e in Germania, e che in Francia, dopo le procelle della migrazione dei popoli, hanno infuso nuova vita al deserto. Nella selva selvaggia dell'Europa centrale e occidentale, in tutte le località, furono i conventi le prime sedi di lavoro pacifico e di cultura. Fino sulla soglia dei tempi moderni furono ecclesiastici quelli che fondarono e mantennero scuole, e che coltivarono i libri. È giusto. Ma i monaci del primo medioevo hanno dissodato dappertutto il suolo a loro proprio vantaggio, per ottenere ricchezza, potere e godimento, e la religione, in quel caso, vi rappresentò la parte d'un pretesto e fu un titolo di presa di possesso, ma non ebbe maggiore compartecipazione all'attività culturale di quella che a mo' d'e-

sempio possono avere gli emigranti che oggi fondano delle colonie nei paesi transoceanici e producono nuovi valori. Le scuole fondate da principi della chiesa e da ordini, servirono parimenti agli scopi della chiesa, alla quale premeva anzitutto la formazione di preti e in secondo luogo d'inculcare i suoi principii nell'anima della gioventù delle classi dominanti. In queste scuole ecclesiastiche, con l'aiuto dello studio intellettuale, cioè dello scrivere, del leggere, della grammatica e delle materie che nel programma medioevale formavano il trivio e il quadrivio (1), si propagavano le favole e le finzioni più sciocche, e gli spiriti non venivano svegliati, ma addormentati. Gli uomini sarebbero stati senza dubbio più svegli, più sagaci, più avidi d'istruzione e più inventivi, se fossero cresciuti senza alcun insegnamento scolastico come i pelli rosse prima della colonizzazione dell'America del Nord, cioè prima d'imparare quel che insegnarono loro le scuole ecclesiastiche, i maestri ecclesiastici.

La religione avrebbe domato la brutalità degli uomini e avrebbe insegnato loro mitezza e amor del prossimo. Questa pretesa non è meglio fondata di quella concernente la cultura e la civiltà. Le religioni primitive prescrivevano generalmente i sacrifici umani; lo si può conchiudere con certezza approssimativa dagli usi culturali che giungono fino ai tempi storici. Gli Ebrei, al loro esodo dall'Egitto, erano tenuti dalla religione a sterminare radicalmente tutta la popolazione di Canaan, di ucciderne perfino il bestiame e distruggerne le case e gli averi. L'islamismo comandò ai suoi seguaci di portar la guerra santa ai popoli raggiungibili e di lasciar loro soltanto la scelta tra la conversione e il massacro. I cristiani perseguitarono spietatamente, e spesso con la più orrenda crudeltà, gli ariani, gli albigesi, i valdesi, gli altri eretici del medioevo, gli ebrei, i protestanti dei Paesi Bassi; gli ugonotti di Francia non mancarono di esercitare sanguinose rappresaglie contro i cattolici,

(1) Il trivio comprendeva grammatica, dialettica, rettorica; il quadrivio aritmetica, geometria, astronomia, musica.

là dove erano i più forti. Dove vedesi, in questa millenaria sequela di scorticamenti e di massacri, l'educazione dell'uomo alla mansuetudine per opera della religione?

Essa ha dato un fondamento e una sanzione alla morale: questo è giusto. Il catechista e il credente non si trovano imbarazzati quando si domanda loro « Che cosa è bene, che cosa è male? Perchè devo fare il bene ed evitare il male? E che cosa mi accade se faccio il male e non il bene? » Egli risponde con unzione: « È bene ciò che Dio o gli dèi comandano e ciò che piace loro; è male ciò che essi detestano e proibiscono. L'annunziatore ufficiale della volontà di Dio e degli dèi sono io. Tu devi fare il bene per cattivarti la benevolenza degli dèi, ed evitare il male per non attirare su te la loro ira. Se peccherai sarai punito in terra o nell'altro mondo; se sarai virtuoso avrai dagli dèi premio temporale ed eterno ».

Queste frasi hanno forse in alcuni casi determinato le azioni di uomini medi senza forti passioni, finchè credettero a quanto si diceva loro. Ma appena il suo senso critico si svegliò, l'uomo crollò le spalle e non si curò più delle infantili assicurazioni della morale religiosa ed agì secondo le sue abitudini, le sue passioni e le sue vedute. Ma questo egli lo faceva già anche quando era credente, nei casi in cui le sue inclinazioni e le sue brame erano più forti della costrizione che poteva esercitare l'idea degli dèi, della loro ira, delle loro minacce. La religione, dunque, non soltanto di fronte agl'increduli è senza effetto moralizzatore — non c'è bisogno di dimostrarlo — ma anche di fronte ai credenti. I delitti non furono mai più frequenti e più atroci che nei tempi più foschi dell'antichità e del medioevo, quando gli uomini credevano all'immediata vendetta degli dèi, come nel caso della Niobe e degli Atridi, alle erinni, all'inferno e ai suoi eterni tormenti. Ci furono dei malfattori che non esitarono a vendere la loro anima al diavolo o in contrario ad assicurarsi l'indulgenza divina con preghiere e con voti. Ancor oggi certi briganti ed assassini, prima di commettere un misfatto, offrono ce-

ri e doni votivi, pregano in una chiesa per la buona riuscita, portano amuleti e immagini di santi e, fatto il colpo, ringraziano il presunto protettore soprannaturale.

La verità è che si è sempre preso come causa ciò che era un effetto. Non è la religione che ha promosso la coltura, che ha mitigato i costumi ed educati gli uomini alla morale, ma la coltura progressiva si è sforzata di introdurre nelle rozze ed infantili favole della religione un senso fino a un certo grado ragionevole.

I costumi mitigati a furia di sforzi penosi hanno tolto a poco a poco alla religione la sua primitiva crudeltà e sete di sangue; gl'istinti morali dell'uomo si sono commisti alle sue fantasie dogmatiche, le hanno compenetrate e adattate alla lor propria caratteristica.

L'evoluzione degli uomini viene determinata dai loro bisogni, che danno l'impulso dell'osservazione, la quale a sua volta conduce alla conoscenza. Sotto l'influenza della conoscenza tutta la vita intellettuale si trasforma e mutano la loro rigida forma anche certe abitudini profondamente radicate e divenute organiche. Allato alla conoscenza e come immediato prodotto dei bisogni, si determina in gran parte automaticamente, al di sotto della soglia della coscienza, un adattamento che si manifesta sotto forma di vita istintiva. L'uomo primitivo, che vagava solitario, non conosceva altre relazioni coi suoi congeneri che le voglie sensuali e la gradevolezza molto più ottusa e più debole dell'abitudine. Non aveva bisogno di morale e non ne aveva. Divenuto uomo sociale, risultarono nuove necessità della vita in comune. Volendo mantenere una pace passabile con i suoi vicini ed evitare liti, prepotenze, omicidi, o per lo meno di essere cacciato via, egli dovette imparare ad usar riguardi agli altri, a sorvegliare e dominare se stesso e a fare magari dei sacrifici per cattivarsi i vicini. Dall'abitudine di pensare ad ogni azione l'effetto che avrebbe fatto sui vicini sorse empiricamente ciò che più tardi si chiamò morale, la quale è adunque un prodotto immediato della società e non la conseguenza d'una considerazione teoretica, bensì un inevitabile adattamento alle condizioni d'esistenza in una comunità. L'avere

sempre nella coscienza la domanda « Che ne diranno gli altri? » produce la voce della coscienza, la quale non è se non l'opinione pubblica interiorizzata. Il legame fra l'ammonitore interno e l'ambiente esterno, di cui esso è l'interprete, si oscura a poco a poco e la coscienza appare infine come un elemento normale della personalità, staccato dal concetto evanescente di società al quale deve la sua origine.

La coscienza esercita un ufficio specialmente inibitorio. Essa governa negativamente opponendo delle proibizioni agli istinti. « Non lo fare! » dice, e talvolta lascia anche intendere, ma in tono represso: « Poichè ciò irriterebbe la società contro di te ». In una minoranza che ha un'immaginativa vivace ed una sensibilità raffinata, la coscienza assume una forma positiva; essa non solo inibisce, ma provoca azioni; non solo proibisce, ma comanda anche. Dal semplice timore di offendere i compagni passa alla tendenza di cattivarseli, di rallegrarli, di riempirli d'amore e di ammirazione. Il freddo e cauto riguardo per gli altri diventa caldo e operante amore del prossimo, altruismo, la cui radice psichica è l'attitudine di rappresentarsi vivamente le sofferenze altrui e di soffrire d'un'intensa rappresentazione di dolore. Così l'altruismo è difesa contro il dolore attuale, come la coscienza è un mezzo preventivo contro un eventuale dispiacere, quindi difesa contro un dolore virtuale. Questo sviluppo, questa elevazione della morale dalla forma negativa alla positiva, si verifica presso pochi. In alcuni languisce o manca del tutto. Persone con patologica ipertrofia dell'io, esageratamente autoritarie, non conoscono riguardi per gli altri, perchè si credono di molto superiori a loro e non ne temono l'invidia o l'aperta inimicizia; in queste persone dagli istinti violenti e dalla ragione debolmente sviluppata l'effetto inibitorio dell'idea che gli altri s'irriterebbero contro di loro è impotente a frenare i loro istinti e a trattenerli da azioni che presso altri scandalizzerebbero. Questi sono i delinquenti per innata violenza o per debolezza. Ma in tutti i casi, presso il delinquente, presso il corretto osservatore delle convenzioni sociali e presso il caloroso

altruista le azioni e le astensioni costituiscono un'equazione continua di disposizioni psichiche, di inibizioni e d'impulsi, di lotte fra le tendenze organiche e la rappresentazione della società. A risparmio d'energie gli uomini hanno condensato questa rappresentazione in comode formole. Il riguardo verso il prossimo è stato espresso nei dieci comandamenti di Mosè, in quelli di Manus e più tardi nelle leggi dello Stato. Gli uomini hanno affibbiato alle formole più antiche un'origine divina, come alle invenzioni, alle istituzioni sociali e a tutto ciò che esiste da tempi remotissimi. Riferirono a un comandamento di Dio la morale che rampolla da un riguardo verso la società e la sorveglianza delle loro azioni per opera dei vicini diventò nella loro fantasia superstiziosa una sorveglianza per opera delle forze soprannaturali. Può darsi che l'amalgamento della morale con concezioni mistiche ne rinforzi qualche volta il potere inibitorio, che la credenza nella sua origine soprannaturale abbia aumentato il sacro terrore per il gendarme. Ma non è sicuro. Sembra assai dubbioso, se si pensa allo stato della moralità nei tempi della fede più fervida e della più crassa superstizione. Ma in ogni modo la morale non ha mestieri di fondamento religioso, nulla guadagna da esso, e rimane quello che è anche spogliandola di tutte le addizioni trascendentali. È sorta dalle necessità della vita in comune, è la condizione di questa vita e sussisterà finchè gli uomini vivranno in comunità. Le nature delinquenti non vennero trattenute dalla fede a commettere misfatti; la società dovette sempre difendersi da essi con mezzi violenti e dovrà continuare a farlo sia essa credente o no. Gli uomini medi della morale negativa, indipendentemente dalla loro fede o dalla loro incredulità, vengon determinati nel loro modo d'agire dal riguardo dovuto alla pubblica opinione, alle leggi, agli usi. Anche la minoranza degli altruisti trova la fonte della sua morale positiva nella compassione, cioè nella sua elevata finezza di sentimento, non in precetti dogmatici, che rimarrebbero lettera morta per essa se fosse organizzata differentemente da quello che è. La religione è sempre rimasta senza in-

flusso sulla formazione e lo sviluppo della morale, come non influisce sulle sue manifestazioni viventi. Essa si è sempre limitata a incorporare nel suo sistema i principii ai quali la morale è giunta per il gioco naturale delle forze che la producono, e ad esprimerli in dogmi che diano a questo sistema un'influenza più forte sugli spiriti.

La religione è stata indubbiamente una consolatrice per molti. Questo, tuttavia, non dovrebbe essere invocato a suo favore. Perchè corrisponde a voler scusare la menzogna per la sua utilità pratica, e questa è la cinica difesa di tutti i bugiardi. Certo, la sicurezza dell'immortalità toglie all'idea della morte il suo terrore; la promessa di rivedersi all'altro mondo aiuta la madre a sopportare il dolore del figliuolo perduto; il pensiero del futuro riconoscimento delle buone e delle cattive azioni e di una giustizia eterna, versa balsamo nelle ferite dei deboli, degli oppressi, dei maltrattati, che non sanno opporsi all'arroganza dei potenti. Ma questo acquetamento degli animi tormentati viene provocato coi più malsani e più immorali narcotici: con fiabe inventate, con affermazioni arbitrarie la cui nullità si appalesa subito all'esame critico. Chi conta come un merito l'effetto consolatore della religione, deve in conseguenza accettare ogni superstizione: gli amuleti contro il malocchio, le formole magiche, la cartomanzia, la cabala, lo spiritismo; perchè tutte queste grullerie hanno addolcito a milioni di persone che ci credono molte ore amare, hanno dato loro fiducia e speranza, hanno sollevato la loro anima da gravi incubi e li ha conciliati con le avversità della vita. Si deve andare più oltre e attribuire anche ai narcotici fisici, come all'oppio, alla morfina e all'alcool a un dipresso lo stesso valore della religione, perchè sono anch'essi consolatori, anch'essi fanno dimenticare di passaggio le preoccupazioni e le pene, anch'essi procurano delle gioie artificiali, sia pure a prezzo della salute, ciò che del resto accade pure con quella forma di religione che predica la mortificazione della carne e le autoflagellazioni. Anche gli antichi hanno fatto questo ed hanno glorificato l'ubriachezza co-

me un alto beneficio e ne porsero speciali atti di grazie agli dèi (1).

Nessuna pretesa della religione di aver ben meritato dell'umanità può reggersi in piedi. Essa non ha promosso la civiltà, ma l'ha ostacolata. Ha danneggiato il sapere, non ha compartecipato alla mitigazione dei costumi. Si è infiltrata nella morale, ma non l'ha nè creata nè approfondita. Non esercita un effetto consolatore che sugli uomini il cui senso della realtà è o ottuso o stordito. In fondo è un epifenomeno dell'evoluzione generale e non ha nessuna influenza su questa o l'esercita dannosamente. L'evoluzione continua il suo cammino come risultato del crescente sapere, del più raffinato adattamento alle condizioni dell'esistenza umana date dalla natura e dalla società e trae dietro di sè la religione, con le sue concezioni, i suoi dogmi, i suoi sistemi e le sue forme cultuali. Nessuna religione cambia di moto proprio le sue dottrine. Non lo fa che sotto la minaccia di apostasia da parte dei fedeli, quando essa cade in troppo aperto contrasto con la conoscenza generalizzata. Così la religione viene lentamente, e contro cuore, spinta innanzi dall'evoluzione intellettuale generale che invano cerca di arrestare.

Gli enigmi dell'eternità hanno tormentato l'uomo dacchè egli è divenuto capace di pensare deduttivamente. Il pensiero della morte, del completo annientamento della sua individualità gli è sempre parso insopportabile. Il sentimento della sua nullità in mezzo all'immenso fenomeno cosmico, il suo abbandono di fronte alle forze della natura, che non badano a lui e non se ne curano, lo hanno sempre stritolato. Le invenzioni religiose sono il più ingenuo e più comodo tentativo

---

(1) Frédéric de Rougemont, Le Deux cités. La philosophie de l'histoire aux différents âges de l'humanité. Paris, 1874. I. vol. p. 187: « Dionisio... consola i mortali in tutte le loro sofferenze. Il figlio di Semele pone fine al profondo lutto (Penthos) dell'umanità, facendole conoscere la vite. Ci fu un tempo in Grecia in cui gli uomini credettero che la divinità stessa avesse loro dato il vino per far dimenticare i loro dolori. L'ebbrezza del succo dell'uva la considerarono come un'estasi santa e celeste ».

per ottenere una spiegazione alle tormentose sue domande, una protezione contro la morte, una posizione meno umiliante nell'universo, un appoggio contro la natura crudele, una comunicazione con le sue forze brutali. Il bisogno, dal quale è nata la religione, sussiste tuttora e sussisterà certamente fino a quando ci saranno uomini pensanti e sensibili. Ma esso non si lascerà sempre saziare da favole e da fantasticherie. Lo si può prevedere con sicurezza, sebbene sia pur difficile farsi fin d'ora un'idea chiara del modo con cui l'umanità media, divenuta più colta, cercherà di appagare il suo istinto di autoconservazione nella duplice forma di sete di conoscenza e di terrore della morte. Si cercherà tuttavia di farne il tentativo in un capitolo seguente.

VII.

LE PREMESSE PSICOLOGICHE DELLA STORIA

Le carte celesti popolari che racchiudono nelle costellazioni, provviste ciascuna d'un nome proprio, corpi celesti separati da distanze incommensurabili e fra i quali non esiste alcuna relazione, possono essere pittoresche, ma non dischiudono l'intendimento dell'universo e dei fenomeni e delle leggi astronomiche. In ugual modo non si agevola la comprensione dello spettacolo che offre la vita terrestre dell'umanità proiettandovi le immagini fallaci di un sistema arbitrariamente ideato, che si prendono non come un riverbero della propria immaginazione, ma come se fossero la vita della specie stessa. Tutti i sogni di una filosofia della storia che considera gli avvenimenti deduttivamente, non si avvicinano d'un capello alla loro comprensione. Chi lavora con i termini umanità, società, popoli e dimentica che queste sono espressioni di comodo per dare delle nozioni astratte vastissime e delle generalizzazioni nebulose, si allontana dalla realtà e interpone tra questa e la visione immediata una metafora antropomorfica che gli toglie la possibilità di vedere e di capire. Di reale non c'è che l'individuo vivente, sofferente, operante. Egli è il solo rappresentante dei processi storici, anche di quelli che visti a volo d'uccello sembrano movimenti collettivi, in cui non si possono distinguere le attitudini e le attività dell'individuo. Questi rappresenta tutte le parti nel dramma storico, quelle grandi degli eroi, quelle piccole

delle comparse. Soltanto studiando la natura dell'individuo, delle sue qualità, del suo metodo di pensare, delle sue reazioni, in una parola, la sua biopsicologia, si acquista un'esatta nozione dell'interno congegno delle forme in cui si svolge la vita storica delle masse (1). Finchè la terapeutica considerò il concetto astratto di malattia, cioè un insieme di fenomeni e di stati di coscienza sensibili, come un oggetto materiale, essa potè illudere gli altri sulla propria ignoranza con espressioni altotonanti e futili come genius morbi, materia peccans, dyscrasia ecc., ma in fondo non comprese mai niente dell'essere della malattia. Ma essa cominciò a scorgere qualche cosa di questo essere, solo quando riconobbe nell'elemento più semplice dell'organismo interno, nella cellula, la sede dei procedimenti vitali, e quando ne studiò il corso normale e le deviazioni dalla norma. Ciò che è la patologia cellulare per la terapeutica, è la psicologia individuale per la filosofia della storia. Dicendo ciò, io faccio invero una troppo grande concessione all'abitudine del pensiero analogico, perchè l'individuo, nell'ambito del popolo e dell'umanità, è incomparabilmente più autonomo della cellula nell'organismo. Il metodo giusto sta nelle parole di Goethe: « Se vuoi godere di un tutto devi osservarlo nei suoi minimi particolari ».

Le qualità generali sono certamente le stesse presso tutti gl'individui della specie: sentimento, pensiero, volontà, azione procedono in quasi tutti gli individui — fino a un certo punto in tutti senza riserva — nello stesso modo; ma questo non fa che agevolare lo studio della

---

(1) Paul Lacombe, De l'histoire considérée comme science. Paris, 1894, p. 52: « I moventi permanenti dell'uomo, le durevoli abitudini della sua mente sono le cause primitive della storia ».
Joh. Fr. Herbart, Sämmtliche Werke, edite da G. Hartenstein, passim (V, 160 e segg., VIII, 101 e segg. ecc.) mostra che l'analisi della vita psichica individuale è la base della scienza storica. Cousin dice concisamente: « La scienza della storia è in realtà una scienza psicologica ». Sono della stessa opinione Fontana, Ferguson e altri.

psicologia umana, rendendogli comoda la scelta dell'oggetto da studiare, ma non lo dispensa dalla necessità di occuparsi dell'individuo. Lo si può magari prender fuori dalla folla, ma deve essere un individuo concreto, non un'astrazione. Le esperienze positive che si fanno con un dato uomo vivente, si possono cautamente generalizzare, senza incorrere troppo nel pericolo che i risultati ottenuti non valgano per tutta la specie. Prescindendo in quella vece dall'individuo e gettando soltanto dall'alto e da lontano uno sguardo sulla massa ondeggiante e confusa, in cui non si riconoscono più le fisionomie personali, e volendo fare di questa, per così dire, impressionistica considerazione un ritratto individuale, si costruisce con dei preconcetti un quadro fantastico, un essere ideale creato dal desiderio, di cui non si è sicuri che corrisponda a nessun uomo in carne ed ossa. Ed è chiaro che una umanità operante storicamente composta di simili esseri immaginati deve parimenti essere affatto irreale.

L'uomo condivide con tutti gli altri esseri viventi l'istinto dell'autoconservazione. Questo lo obbliga e lo abilita a adattarsi attivamente o passivamente alle condizioni d'esistenza; passivamente opponendo organiche resistenze a principii deleteri, attivamente cercando di sottrarvisi, di cambiarli o di renderseli favorevoli. L'adattamento passivo è il più antico e si compie per via chimico-meccanica; vi prendon parte gli organi della vita vegetativa; quando questi non agiscono, l'individuo perisce; ogni individuo sopravvivente ha dato prova con la sua esistenza di essersi potuto sostenere contro tutte le forze che hanno lavorato ininterrottamente alla sua distruzione ed è l'erede di tutte le facoltà, forme e strutture interne acquistate da tutta la serie dei suoi antenati nella lotta incessante per l'esistenza. Qual poderoso lavoro organico presenti anche l'adattamento passivo, quali profonde trasformazioni esso produca nell'organismo, lo mostrano i tegumenti cerosi dei bacilli inacidabili, i mezzi di difesa delle piante dell'alta mon-

tagna contro il freddo e la perdita dell'acqua, e le piante dei deserti contro l'aridità, la respirazione alternativamente branchiale e polmonare dei pesci dipnoici, il cui soggiorno acquatico è soggetto a disseccamento intermittente, il sonno invernale degli animali a sangue caldo condannati a rimanere regolarmente più mesi senza nutrimento. Tutti questi fatti mostrano quale intensità di lavoro organico, ricco d'importanti conseguenze, proceda in tutti i tessuti e in tutti gli organi dell'essere vivente prima che si sia formata in lui la benchè minima coscienza cenestesica; dopo la formazione d'una coscienza cenestesica, quel lavoro non vi è rappresentato e non vi prende parte.

L'adattamento attivo compare molto più tardi di quello passivo. Non è più semplicemente biochimico e biomeccanico, non è più una risposta indipendente delle cellule, dei tessuti, degli organi ad influenze esteriori, ma una cooperazione di tutti i sistemi organici, una funzione di tutto l'organismo, il cui piano viene elaborato nella coscienza e deve anzitutto comparire in essa come rappresentazione prima di essere tramutata in lavoro di nervi e di muscoli. Questa più alta, più complicata e diretta forma dell'adattamento, presuppone in genere la presenza d'una coscienza che con l'aiuto del suo elemento fondamentale, la memoria, può elaborare le rappresentazioni, ordinarle in serie con altre rappresentazioni affini, simili, vicine nel tempo o nello spazio e appartenenti allo stesso oggetto; queste rappresentazioni che salgono dalla subcoscienza si associano alle prime e così si può trarne conclusioni e giudizi. Qui non è il caso di esporre tutta la psicologia. Basti ricordarne i punti principali.

La coscienza forma la prima realtà di fatto della psicologia. È un dato che non sappiamo spiegarci. I nervi sensoriali vi dirigono le impressioni che essa percepisce. Con le percezioni essa compone un'immagine delle cause di quelle impressioni dei nervi sensori — cause note per esperienza o per ripetuti controlli o presupposte per analogia, — e questo quadro è una rappresentazione.

Dalla sovrapposizione e dalla combinazione delle rappresentazioni, la coscienza si fa un'idea degli stati o degli avvenimenti presenti, passati e futuri del mondo esteriore, e quest'idea è un giudizio. Più le idee, di cui si compone il giudizio, corrispondono esattamente alle percezioni, più le percezioni ripetono finemente le impressioni sensoriali, tanto più esatto è il giudizio, cioè esso rispecchia tanto più precisamente e veritieramente una realtà attuale o potenziale, uno stato o un movimento che è, fu o sarà, o che, date certe condizioni, potrà essere.

Se il giudizio contiene in sè rappresentazioni che riguardano il giudicatore stesso, alle quali egli in qualche modo, passivamente o attivamente, partecipa, allora esse svegliano sentimenti più forti o più deboli, provocano o almeno accennano a provocare dei movimenti muscolari, cioè eccitano atti volitivi. La volontà è la breve e comoda denominazione unitaria d'un procedimento psichico complicatissimo, che nei suoi tratti principali si svolge a un dipresso così: una eccitazione sensoriale esterna (una percezione qualsiasi) o un bisogno organico interno (fame, sete, bramosia sensuale, senso di stanchezza, malessere), evocano delle rappresentazioni nella coscienza. Se una rappresentazione rimane sola od è già da principio così intensa che non ne possono sorgere altre accanto ad essa, allora essa eccita i centri motori, i muscoli vengono posti in attività, l'organismo compie un atto che nella data posizione corrisponde all'emozione sensoriale o soddisfa il bisogno, ed è perciò conforme allo scopo voluto. L'attività muscolare non accompagnata da nessuna rappresentazione costituisce un riflesso. In quella vece, se la coscienza ne ha già una conoscenza, se ne ha un'imagine e ne conosce lo scopo prima che questo si sia realizzato, allora essa la concepisce come voluta, come atto volitivo. Però, nella maggior parte dei casi, una rappresentazione non sta solo o non è subito, al primo suo sorgere, preponderante. Contemporaneamente si presentano più rappresentazioni; ognuna cerca di respingere e di sopprimere l'altra, di riempire da sola la coscienza, di eccitare da sola l'at-

tività muscolare. In questa lotta vince la rappresentazione sorretta dalle pressioni, dalle brame, dalle inclinazioni organiche più forti, cioè dall'aspettativa delle più allettanti sensazioni di delizia o dalla preoccupazione per le più temute sensazioni di malessere. Essa scaccia le altre, eccita i centri motori e determina gli atti che corrispondono alla sua natura.

In questo caso la coscienza prova la sensazione d'uno sforzo psichico, di una lotta della volontà, di una vittoria della volontà sopra gli ostacoli. In ultima analisi, la volontà è dunque lo scioglimento di movimenti muscolari coordinati e adeguati a uno scopo per l'influenza d'una rappresentazione o per l'impedimento di questa influenza per opera d'una rappresentazione opposta che l'annienta, cioè per opera dell'inibizione.

Una condizione di lavoro regolare della coscienza è l'attenzione, cioè quella tal messa in posizione dell'apparecchio psichico per cui tutte le impressioni sensoriali che percepisce, tutte le rappresentazioni che estrae dalla subcoscienza servono a dare la maggiore intensità possibile ad un complesso di rappresentazioni predominanti nella cóscienza in un dato momento e ad assicurare durata a questo complesso di rappresentazioni, lasciando da parte, come difesa passiva, percezioni, concezioni e ricordanze estranee. Senza attenzione regna nella coscienza dispersione di pensieri e fantasticheria, le concezioni non vengono rappresentate in immagini chiare dai contorni ben definiti, non si mantegono e non hanno per conseguenza movimenti metodici cioè atti volitivi.

L'attenzione può essere naturale e artificiale. È naturale quando la messa in posizione dell'apparecchio psichico è l'effetto d'un istinto organico imperioso, immediatamente sentito. Il gatto spia, sotto l'istinto della sua brama di preda, immobile all'ingresso d'una topaia; tutti i suoi sensi sono rivolti verso il suo scopo e quando ne vede uscire il topo, che non dubita di niente, esso non percepisce altro che il topo. È artificiale quell'attenzione che provoca la disposizione dell'apparecchio non per un bisogno organico immediatamente sentito,

ma per la rappresentazione d'una soddisfazione desiderata o di un dispiacere temuto, in cui nè l'una nè l'altro non hanno vero carattere organico. Lo scolaro, malgrado la sua avversione, si sforza d'imparare a mente le regole grammaticali e sopprime le concezioni di gradevoli gite, perchè la concezione di una bocciatura agli esami ha disposto il suo apparato psichico in modo che le regole grammaticali riempiono per un certo tempo la sua coscienza. Lo scienziato che guarda fisso in un microscopio e afferra le immagini che esso gli discopre, non lascia divagare i suoi sensi e la sua coscienza dall'oggetto osservato essendone trattenuto direttamente dalla brama di sapere e indirettamente dalla concezione dei sentimenti di piacere per l'acquisto di nuove cognizioni.

La forma morbosa ed esagerata dell'attenzione è il monoideismo, in cui la coscienza è durevolmente riempita da una singola concezione, la nutre e rinforza di tutte le percezioni ed associazioni e non ne lascia sorgere altre accanto ad essa. Noi parliamo di ossessione quando accanto alla concezione centrale se ne aggiungono altre nella coscienza senza scacciare quella, di guisa che la coscienza percepisce sensazioni, se le rappresenta in concezioni, trasforma queste in giudizi ed elabora atti volitivi, mantenendo le altre concezioni come un corpo estraneo che sta là immobile in mezzo al fiotto gorgogliante delle rappresentazioni che attraversano continuamente la coscienza. Se l'attenzione della coscienza non è occupata dalle percezioni riguardanti i nervi sensoriali, ma da processi organici interni, accompagnati da intensi sentimenti di piacere, la coscienza si fa allora inaccessibile a tutte le impressioni del mondo esteriore, tutte le sue concezioni si riferiscono ai suoi sentimenti di piacere e cade nello stato di estasi.

Quando l'attenzione è completamente sveglia, la coscienza riconosce quali rappresentazioni, secondo la sua esperienza, sono incompatibili fra loro ed evita di riunire in un giudizio le rappresentazioni inconciliabili. Essa trova per esempio assurdo il giudizio: « Gli angeli sono esseri composti di teste d'uomo alate », perchè

sa per esperienza che la testa dell'uomo ha una bocca che conduce alla trachea e all'esofago, una bocca che senza quei canali che giungono ai polmoni e allo stomaco non avrebbe nè senso nè scopo, e una testa senza respirazione, senza circolazione del sangue, senza nutrizione non potrebbe vivere. Se l'attenzione si allenta, lasciando all'oscuro una o più rappresentazioni che appaiono nella coscienza, allora possono sorgere dei giudizi i cui elementi si escludono a vicenda e che sono perciò assurdi, vale a dire non corrispondenti all'esperienza umana della realtà. Lo stesso risultato si ha anche quando l'attenzione non è invero allentata, ma quando la coscienza unisce in un giudizio come equivalenti alle rappresentazioni acquistate per propria esperienza le rappresentazioni pervenute già bell'e fatte da altri, non acquistate per propria esperienza, non controllate dai sensi e che sono effettivamente false. La lingua è il tramite di rappresentazioni già bell'e fatte da una coscienza ad un'altra. Siccome le rappresentazioni non hanno in sè nessun segno sicuro della loro assurdità, quando non riuniscono elementi che, come l'esperienza c'insegna, si escludono a vicenda, la coscienza può, a mezzo della lingua, acquistare concezioni false o giuste senza accorgersi della differenza, fin tanto che ogni singola concezione trasmessa dalla lingua non è stata controllata dai sensi e dalla loro esperienza, ciò che in molti casi è molto limitato o magari impossibile, come quando si tratta di avvenimenti lontani nel tempo e nello spazio. La lingua dunque, al pari della rallentata attenzione, è fonte di false illazioni. D'altronde le immagini fonetiche o grafiche trasmesse dalla lingua non vengono generalmente tramutate in rappresentazioni dalla maggior parte degli uomini. Nella coscienza esse rimangono semplicemente fonemi e segni che non vengono spiegati, ma soltanto ripetuti ed imitati pappagallescamente e scimmiescamente, ovvero assumono un significato che li allontana più o meno dalle concezioni di cui dovevano in origine essere il simbolo. Così si spiega che uomini i quali vogliono passare per colti e — ciò che non è lo stesso — per ragionevoli, ripetono con aria di devozione

e d'importanza le sciocchezze hegheliane: « L'impero romano è il finito che è salito all'infinito », e « Il sole è la tesi, il satellite e la cometa l'antitesi, il pianeta la sintesi » o le enunciazioni mistiche del Padre Boscovic (1) su « un punto materiale che non ha invero estensione ma che però possiede sostanza », e che dicendo ciò crede perfino di pensare a qualche cosa. Psittacismo e pitecismo sono dunque per lo più il solo effetto della parola e dello scritto, il cui vero compito è la trasmissione delle rappresentazioni.

C'è un'attività della coscienza, in cui le concezioni, come vengono tratte su dalla subcoscienza e messe in fila per il gioco dell'associazione, sussistono le une accanto alle altre e si compongono in giudizi anche quando apparentemente si escludono. Ciò accade nel sogno, che collega le concezioni secondo le loro associazioni nel tempo e nello spazio, secondo le loro somiglianze e la loro affinità sensoriale, senza che la coscienza si ribelli alla irrealtà ed assurdità delle immagini e dei giudizi che ne risultano. Identico al sogno è il lavoro della fantasia che in istato di veglia evoca e collega con lo stesso metodo della libera associazione meccanica concezioni che nei loro primi elementi sono certo ricordanze, che rispecchiano cioè una vera esperienza, ma che nella loro combinazione non hanno nulla di reale. La differenza tra sogno e fantasia è che nel primo è soltanto un'immediata sensazione fisica o un tono emozionale preponderante nell'organismo che evoca e riunisce le rappresentazioni, mentre l'azione della fantasia non è determinata da sensazioni fisiche (le quali non agiscono che presso i malati e provocano deliri), ma dal tono emozionale dell'organismo, associato al pensiero cosciente che elimina dai giudizi le rappresentazioni che si escludono troppo rudemente, e che forma giudizi irreali a causa delle loro attrattive, senza cessare di rendersi conto della loro irrealtà.

Tutti i processi che hanno luogo nel sistema nervoso

(1) Citato da J. Paul Millet, La dynamis et les trois âmes. Paris, 1908, p. 2.

e nel cervello possono trascorrere rapidi o lenti, debolmente o vigorosamente. Queste differenze di ritmo e d'intensità sono determinate dalla diversità di temperamento degli individui. La lotta delle rappresentazioni nella coscienza, che ha per conseguenza la soppressione delle une e l'assoluto predominio delle altre, può essere condotta con maggiore o con minore energia; le rappresentazioni che si affermano e si mantengono più energicamente e che scacciano dalla coscienza le altre nuove rappresentazioni che le si presentano, vogliono più spiccata e più pertinace l'attenzione, più forte la volontà dell'individuo; l'energia delle lotte delle rappresentazioni per la loro esistenza nella coscienza dà la misura del carattere. Il temperamento e il carattere sono peculiarità innate come la statura o il colore della pelle, dei capelli e degli occhi. È possibile elevarli con l'esercizio; è certo che si possono infiacchire ed anche distruggere con influenze artificiali, con l'alcool e con altri veleni, con una debole resistenza all'istinto della voluttà.

Ogni lavoro nervoso e cerebrale dalla prima alla sua ultima fase, dall'impressione sensoriale differenziata, dalla percezione, dalla concezione, dal giudizio fino alla volizione, ha un unico scopo: quello dell'adattamento dell'organismo all'ambiente circostante, la conoscenza e l'utilizzazione a proprio vantaggio delle condizioni in cui esso deve mantenere la sua esistenza, evitando i mali e i pericoli che lo minacciano e resistendo ad essi. Le necessità dell'autoconservazione hanno differenziato nei diversi sensi la sensibilità generale della superficie del corpo, conducendo alla formazione e allo sviluppo dei singoli organi sensoriali; esse hanno fuso la coscienza, naturalmente assai limitata, che probabilmente si trovava in ogni cellula, fors'anco in ogni molecola della materia vivente, in una coscienza generale dell'essere vivente; esse hanno ampliata, raffinata questa coscienza, l'hanno arricchita della facoltà di associazione delle idee, le hanno insegnato l'attenzione, hanno educato in essa le inibizioni con le quali si assicura la stabilità allo stato della coscienza, si resiste alle deviazioni, si reprimono i movimenti riflessi e si coordinano gli atti voli-

tivi. Più le sensazioni sono spiccate e numerose, più chiare sono le rappresentazioni, più esse rispecchiano i fatti ambientali nella coscienza, più numerose e più giuste sono le ricordanze che esse traggono dalla subcoscienza, più copiosamente queste rappresentazioni associate completano le percezioni immediate e rendono più chiaro alla coscienza l'ordine, la successione e le correlazioni dei fatti esteriori anche nelle loro parti non immediatamente percepibili ai sensi, tanto più completamente i giudizi coincidono colla realtà, meglio corrispondono agli atti volitivi che sorgono dall'influsso del giudizio sulle inibizioni e sugli impulsi motori, al momentaneo e durevole interesse dell'organismo e tanto più grandi sono le sue probabilità di uscire vittorioso nella lotta per l'esistenza. Insomma, l'attenzione, la conoscenza, la volontà sono le forme della lotta per l'esistenza; ogni reazione conscia o inconscia dell'organismo al fenomeno cosmico è adattamento; l'istinto di autoconservazione è l'energia motrice e informatrice d'ogni lavoro della mente e della sua evoluzione. Per loro natura gli uomini sono disuguali, ciò che ammette anche Rousseau (1), sebbene egli con una logica strana derivi dalla loro disuguaglianza naturale la possibilità, anzi la necessità d'un'eguaglianza morale e politica. Gli uomini sono disuguali, così nella statura, nella formazione cranica, nella carnagione come nel temperamento e nel carattere. Le cagioni più prossime della disuguaglianza sono in massima parte l'ereditarietà, che determina il tipo, in minor misura le sfavorevoli condizioni di vita che danno luogo a una patologica deficienza nel completo sviluppo del tipo. La disuguaglianza proveniente da sfavorevoli condizioni di vita può essere

(1) J. J. Rousseau, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. « Io comprendo... due specie di disuguaglianza: una che chiamo naturale o fisica, perchè è data dalla natura e consiste nella differenza di età, di salute, di vigore e di qualità mentali e psichiche; l'altra che si può chiamare disuguaglianza morale o politica, perchè dipende da una specie d'accordo e viene data o per lo meno ammessa dal consentimento degli uomini ».

rimossa mediante un miglioramento di queste condizioni. Si sottrae alle nostre cognizioni in qual misura si possa influire alla disuguaglianza derivante da ereditarietà. Parimenti sconosciute sono le cause più remote della formazione dei diversi tipi umani; non sappiamo se essi sono varietà di una specie originariamente unica o se sono usciti da specie diverse, benchè affini, di antropomorfi; se influssi esteriori li hanno a poco a poco trasformati o se può bastare l'incrociamento del sangue a mutarli, mentre nella riproduzione consanguinea essi rimangono inalterati. Di certo c'è soltanto questo, che come ci sono uomini di alta e di bassa statura, dolicocefali e brachicefali muscolosi e delicati, così ci sono uomini di pensiero tardo e rapido, incostanti e attenti, indecisi e decisi, di carattere debole e di carattere forte. Queste qualità sono senza dubbio l'espressione della costituzione chimica del protoplasma vivente della cellula che muta da uomo ad uomo e da tipo a tipo.

L'osservazione lascia riconoscere nell'uomo delle qualità che, senza pregiudizio delle deviazioni nei particolari, si ripetono assai spesso nelle loro grandi linee e permettono di tracciare una linea di medio livello di sviluppo, al di sopra della quale si eleva soltanto una minoranza e che solo in via affatto eccezionale viene oltrepassata in misura notevole. Esaminiamo un uomo preso fuori a casaccio dalla folla, che non dia negli occhi, che non spicchi nell'ambiente circostante, che non lo segua e non lo preceda a distanza percepibile, come osserveremmo ed esamineremmo un individuo medio di qualsiasi altra specie d'esseri viventi per farcene una idea. Quest'uomo, che, malgrado la cattiva riputazione assunta dalla parola, per scorretta applicazione, io vorrei chiamare uomo normale, è, in quanto a temperamento e carattere, il risultato delle sue disposizioni naturali ed ereditate e, in quanto al contenuto della coscienza, in gran parte opera dell'educazione, i cui scopi e metodi sono determinati dallo Stato e dalla società. L'uomo primitivo raggiungeva tutte le sue conoscenze del mondo a mezzo della sola sua propria percezione ed osservazione; per quanto limitate, esse si fondavano pertanto sul-

l'esperienza personale, si riferivano a impressioni vissute ed erano trasformate in visioni interiori. Nella civiltà l'uomo normale va debitore d'una ben piccola parte delle sue idee e dei suoi giudizi ai propri sensi e all'elaborazione delle loro impressioni per opera del cervello; idee e giudizi gli vengono piuttosto trasmessi come simboli fonici e grafici, con la lingua e lo scritto, ai quali egli non associa in genere alcuna visione interiore o ne associa una affatto diversa dalla realtà. La lingua, le relazioni, la scuola e anche le gazzette e i libri gli offrono una folla di dizioni che si stabiliscono come formole nella sua memoria. Quando queste formole gli sono familiari, egli può citarle a tempo e luogo e perciò i suoi congeneri lo considerano come un uomo colto ed egli stesso crede di esserlo. Ma la sua ripetizione di formole imparate è psittacismo e l'imparaticcio non ha nulla di comune col vero sapere. Il contenuto della sua coscienza è un minuscolo granellino d'esperienza circondato da una nube talvolta enorme di frasi stereotipe.

L'osservazione aguzza il senso della realtà, abitua la coscienza al controllo delle proprie rappresentazioni e a una critica costante degli elementi percettivi di cui esse si compongono. Essa scorge subito le incompatibilità fra le rappresentazioni riunite in un giudizio e rigetta come assurdo un giudizio fondato su rappresentazioni inconciliabili che si escludono a vicenda. Se invece la coscienza riceve i suoi giudizi non dalle proprie percezioni sensoriali, ma da altri uomini, già pronte in forma di lingua, essa non viene avvertita contro le assurdità. Le parole si conciliano sempre fra loro in una proposizione, anche se esprimono l'impossibile, e fino a che il simbolo fonico o grafico non si è tramutato in una concezione reale, la coscienza non si accorge della sua impossibilità. Ma questa tramutazione viene intrapresa solo di rado e in parte dall'uomo comune. Uno ripete pappagallescamente i giudizi d'un altro senza riflettervi e si abitua a lavorare con astrazioni nebulose che egli, nella migliore delle ipotesi, riempie d'un contenuto arbitrario e impreciso e la sua coscienza cessa di essere

uno specchio dei reali fenomeni cosmici. L'uomo normale non osserva e non esamina, ma ripete meccanicamente ciò che gli si dice. Non è critico, è credulo.

La facoltà dell'attenzione è generalmente poco sviluppata in lui. Perfino l'attenzione naturale che viene svegliata e mantenuta da un interesse organico immediato, da un istinto, da una brama, da una passione, si stanca presto e l'attenzione artificiale mancante d'un tale stimolo si esaurisce ancor molto più presto. La coscienza d'un uomo normale è per lo più un semplice punto di passaggio attraversato da rappresentazioni fluttuanti e fuggitive che raramente pervengono in una disposizione sufficientemente precisa per assumere un contorno chiaro e spiccato, per mantenersi e per far salire al di sopra della soglia della coscienza tutte le ricordanze ad esse associate che le completano. A cagione dell'insufficiente attenzione le percezioni immediate rimangono difettose e isolate; nelle rappresentazioni si mescolano alle percezioni sensoriali delle semplici immagini verbali che possono essere prive di qualsiasi contenuto reale; i giudizi che ne scaturiscono riescono falsi; in seguito alla povertà ed incompletezza delle associazioni essi si attaccano ai dati immediati, ma non li perseguono nè nelle loro cause più prossime e più lontane nè nei loro effetti istantanei o posteriori. L'uomo normale non giunge dunque a vedere profondamente la connessione dei fenomeni a meno che non siano contemporanei e facilmente afferrabili dai sensi, nè è in grado di prevedere il futuro determinato dal presente; la sua conoscenza è strettamente limitata, la sua immagine del mondo è confusa e meschina e non coincide quasi in nessun punto con la realtà perchè è solo in piccolissima parte composta di percezioni, e in massima parte d'immagini fantastiche o di chimere avventurose; il suo adattamento, cioè lo scopo del lavoro della coscienza, è oltremodo deficiente, lo lascia disarmato contro pericoli che egli non scorge o di cui non intende la causa determinante, e povero accanto a possibilità che egli non capisce e che potrebbero arricchire la sua vita se le afferrasse giustamente.

La coscienza cerca di facilitare più che può il suo greve lavoro di adattamento. Il mezzo che le viene a quest'uopo in aiuto è l'abitudine. Le frequenti percezioni, nel loro ripetersi, possono essere affatto fuggevoli e incomplete ed esplicano pertanto l'intera serie delle operazioni mentali che hanno provocato al loro principio l'osservazione più attenta e più ampia. Esse risvegliano le rappresentazioni, i giudizi e gli atti a loro rispondenti senza che sia necessario un nuovo sforzo di pensiero e di volontà. Tutta la successione di queste attività cerebrali è organizzata in modo che l'una richiama l'altra e l'organismo ad ogni eccitazione sensoriale risponde senza fatica, senza incertezza, senza esitazione con le reazioni richieste dal suo interesse. Quando il decorso abituale delle reazioni della coscienza sulle impressioni raggiunge la sua perfezione, il contegno dell'individuo diventa istinto, i suoi atti procedono automaticamente e se hanno luogo anche non completamente senza la partecipazione della coscienza, a questa viene per altro risparmiato del tutto il sentimento dispiacevole d'uno sforzo di pensiero, di giudizio, di volontà.

Alcuni studiosi europei hanno osservato che molti fanciulli negri hanno un'intelligenza sveglia e facile comprendimento e che nella scuola non sono inferiori ai loro coetanei bianchi. Questa apparente eguaglianza di talento si mantiene fino a una certa età che coincide per lo più con la pubertà. Ma allora si manifesta come una specie d'intorpidimento. I piccoli negri non possono più seguire l'insegnamento, si mostrano incapaci di appropriarsi nuovi concetti, e per quanto abbiano buon volere e non trascurino i loro sforzi, non s'innalzano al di sopra del livello raggiunto. Questo fenomeno è stato constatato soltanto presso i negri, perchè non lo si è cercato che presso di loro. Tuttavia, esso non si limita alla razza negra, ma è sparso in tutta la specie umana senza differenza di colore. Nell'uomo medio lo sviluppo intellettuale non è un procedimento che dura come la vita. Esso, anzi, cessa presto e di solito con la pubertà, come anche presso i negri.

Il giovane sente vivamente la sete di sapere o almeno la curiosità, si allieta di nuove impressioni e le ricerca avidamente, si lascia facilmente eccitare, accoglie volonterosamente i pensieri, s'incaponisce raramente in concezioni ostinate, se la cava abilmente in tutte le circostanze e si adatta docilmente ai loro mutamenti. Certamente anche in questa giovanile situazione di plasticità, preferisce, perchè gli riesce più comodo, d'imitare dei modelli stranieri anzichè di trovare delle norme proprie, di ripetere cose altrui anzi che elevare le proprie esperienze a conoscenza personale. Ma l'imitazione, per lo meno, non gli presenta difficoltà e ci si trova presto a posto. Tuttavia, progredendo in età, o prima o dopo, viene un momento in cui la scorrevole mobilità della mente si arresta e la coscienza s'irrigidisce. La smania di conoscere si fa ottusa. L'uomo evita le nuove impressioni che penetrano un po' a fondo. La sua osservazione sul fenomeno cosmico si fa superficiale e distratta. Egli sorvola su ciò che non è ordinario; non se ne accorge e non ci bada, a meno che non gli cagioni dolore. Non si decide a battere nuove vie del pensiero; s'inquieta a cimentarsi in orizzonti sconosciuti, dove egli deve sempre guardarsi attorno e trovare da se stesso la direzione; gli riesce comodo soltanto di seguire i sentieri battuti ogni giorno sui quali, sicuro in precedenza della via e della meta, può camminare ad occhi chiusi e come un sonnambulo. Egli non si presta a riformare i suoi studi; persevera nelle sue concezioni anche se gli viene dimostrato che sono errate. Egli si oppone anche all'imitazione trattandosi di un nuovo modello. Non vuol ripetere che se stesso. Non può seguire che goffamente e imperfettamente, quando lo può, le mutazioni delle circostanze vitali con il suo lavoro d'adattamento. Egli sente benissimo che la soluzione delle combinazioni organizzate e fossilizzate nel suo cervello e l'annodamento di nuove associazioni sarebbero un lavoro di cui il suo organismo non si sente più capace. Perciò lo evita affannosamente. L'odio contro ciò che è nuovo, il misoneismo — come Lombroso ha chiamato questo contegno dell'uomo normale — è in lui un istinto di difesa bio-

logicamente fondato, che gli serve a preservarlo da un danno. L'uomo intellettualmente fossilizzato ha ragione di aver paura delle novità, perchè queste hanno delle esigenze alle quali le sue forze non permettono di corrispondere. Spesso preferisce subire fatiche e sofferenze enormi, a cui s'è a poco a poco abituato, piuttosto che fare lo sforzo di sottrarsi all'abitudine e di crearsi una nuova situazione che gli promette la liberazione dal dolore o almeno un lenimento.

L'uomo normale è fatto così; la sua volontà è di vigore e di perseveranza mediocri; per questo la sua attenzione si stanca presto e non può concentrarsi a lungo con tutta acutezza sopra lo stesso punto d'osservazione; ecco perchè le sue percezioni sono superficiali e difettose; egli le completa arbitrariamente con ricordanze innestate più o meno convenientemente, con concezioni più o meno consimili e analogiche; il contenuto della sua coscienza è meschino e, accanto a poca realtà, racchiude moltissima illusione e delle immagini puramente verbali che, in verità, per lui non hanno senso; il suo pensare non ha l'energia di sviluppare una serie di pensieri, che in un dato momento è per lui importante, fino ad una conclusione logica, ad un giudizio, ad una conoscenza, ad un atto, di assicurarle durante questo lavoro la supremazia nella coscienza, di respingere le rappresentazioni provocate dalle emozioni, dalle sensazioni e dalle accessorie associazioni d'idee incessantemente mutevoli, rappresentazioni che penetrano nella coscienza e vogliono prendervi largo posto. Egli preferisce seguire la vecchia via della comoda fantasticheria semi-incosciente che non richiede nè raccoglimento nè attenzione nè sforzi, ma che d'altra parte non conduce ad alcuna chiara intuizione, alla conoscenza, alla volizione. Non è in grado di vedere chiaramente la correlazione dei fenomeni, di riferirli alle cause vicine e lontane, di seguirne gli effetti necessari nelle loro prossime fasi successive. Negli elementi del contenuto della sua coscienza, non sa distinguere ciò che è uno specchio della realtà da ciò che è un'aggiunta della fantasia. Egli non si sente bene che nell'andazzo comune e teme istintiva-

mente l'ignoto che richiede attenzione, osservazione, interpretazione ragionevole, giudizi propri, deliberazioni, azioni.

Dopo milioni di anni dell'esistenza della specie, la sua adattabilità è ancor assai mediocremente sviluppata, e nella sua lotta con la natura, contro il cui sfavore deve saper mantenersi, è riuscito finora soltanto ad acquistarsi un numero non particolarmente rilevante di utili facoltà che egli si affretta ad organizzare in abitudini per poterle esercitare il più che è possibile senza fatica. Le sue condizioni di vita vorrebbero che egli fosse un lottatore che non abbandona mai il terreno di lotta contro la natura, ma egli evita il combattimento appena può, e si aiuta con l'abitudine, che è la sua pigra pace o almeno il suo armistizio col mondo circostante ostile.

Dalla media della specie così delineata si estolle una minoranza che dimostra uno sviluppo più alto e una maggiore potenzialità. L'uomo superiore ha un cervello più sviluppato, nel cui plasma cellulare tutti i fatti biochimici procedono con maggiore energia e che rimane plastico molto più a lungo, in certi casi fino alla più tarda età. Da questo presupposto anatomico e fisiologico risultano delle conseguenze considerevoli. L'uomo superiore ha un temperamento vivace e un carattere solido. Sente fortemente e la sua volontà è vigorosa e perseverante. Perciò agisce con risolutezza e ponderazione. La sua attenzione non si stanca facilmente e respinge le deviazioni inesorabilmente. Perciò è acuto osservatore della realtà, in quanto essa gli serve. I suoi poteri inibitivi lavorano rapidi e sicuri e sottopongono la sua vita istintiva al dominio della volontà diretta dal giudizio, volontà che limita fortemente l'automatismo e che anzi lo sopprime completamente. Egli non si fossilizza quindi in comode abitudini, ma segue con mobile adattamento tutte le mutazioni dell'ambiente. Le sue reazioni non sono schematiche. Ad ogni cambiamento di situazione egli risponde con un nuovo contegno relativo alla nuova situazione. Ma forse la sua più sorprendente particolarità e il fondamento più efficace della sua superiorità sull'uomo medio è il suo senso per

il concreto, conseguenza della sua capacità di osservare con attenzione raccolta e durevole.

Devo fermarmi un poco su questo punto. Noi usiamo glorificare il dono dell'astrazione come un pregio del pensiero umano ed anteporlo al pensiero dell'animale che si attiene al concreto e non s'innalza ai concetti generali. Ma questo, molto probabilmente, è un errore che la filosofia commette da secoli e bisogna avere il coraggio di liberarsene. L'astrazione è l'operazione più scabrosa e più malsicura del cervello. Nella realtà i fenomeni si susseguono nel tempo e nello spazio, senza che neppur due di essi siano mai identici fra loro. Ma la nostra percezione si abitua a trascurare le loro differenze meno spiccate e si sofferma soltanto alle loro somiglianze più appariscenti. Queste somiglianze ci sembrano a poco a poco quello che è più essenziale, le differenze quello che è accessorio, e secondo le loro somiglianze le riuniamo in una sola rappresentazione che comprende in sè tutte le singole rappresentazioni concrete. Questa rappresentazione riassuntiva è l'astrazione. Essa si forma esattamente come la fotografia composta di Galton e Spencer e ne ha lo stesso significato. Le fotografie galtoniane si ottengono, com'è noto, ponendo davanti all'obbiettivo d'un apparecchio fotografico un certo numero di fotografie egualmente grandi, una dopo l'altra, per un egual lasso di tempo e con eguali condizioni di distanza e di luce. La lastra sensibile riceve da ognuna di esse un'impressione identica. I tratti comuni ad alcune o a tutte le fotografie si sommano sulla lastra sensibile e vi spiccano più forte; quelli che vi si riscontrano più raramente o soltanto una volta lasciano una traccia più debole o debolissima e impercettibile. L'immagine completa è la somma delle singole immagini. Essa ha una lontana somiglianza con tutte, ma non è eguale a nessuna. Essa mostra uno schema ideale delle fotografie che hanno servito a farla, ma non riproduce nessun'immagine reale. Galton si riprometteva importanti ammaestramenti dal suo metodo.

Ma questo non ne può fornire alcuno, perchè permette la sintesi di tutti i fenomeni possibili, aventi sempre qualche cosa di comune, senza che questo tratto sia necessariamente essenziale per qualsiasi di essi. Una sintesi capace di riunire i componenti scelti arbitrariamente, non è che un gioco, che può essere dilettevole, ma che non dice nulla di notevole da sapersi nel riguardo dei componenti. Anche l'astrazione, da una serie di fenomeni concreti, riunisce alcuni singoli tratti; basta che questi sieno i più percettibili, senza la necessità che siano i più importanti.

L'astrazione risulta dunque da una selezione incosciente fra gli elementi del fenomeno, notando gli uni e trascurando gli altri; è un'interpretazione, e perciò presuppone già un'opinione preesistente, un giudizio d'apprezzamento sull'importanza o non importanza del fenomeno; essa coordina la percezione secondo i bisogni soggettivi che la contorcono e la mutilano e che sono incessantemente fonte copiosa di errori. Il pensiero astratto è una necessità biologica perchè risparmia molto lavoro faticoso al cervello e perchè gli procura la possibilità di trarre dalle singole percezioni una immagine coerente del mondo che abbia un senso razionale. Ma questo vantaggio si ottiene al prezzo di gravi danni. Il pensiero astratto è certamente comodo, perchè libera dallò sforzo d'un'attenzione raccolta nell'osservare e nel comprendere la realtà, ma perde in sicurezza quello che guadagna in facilità. Esso si allontana troppo facilmente dal fenomeno concreto, il solo obbiettivamente vero, e crea nella coscienza, invece della conoscenza, un'illusione soggettiva. La facoltà astrattiva fu un'ambigua conquista dello spirito. Più l'uomo pensa concretamente e di tanto più egli guadagna dominio sulla realtà. È appunto l' incerto soffermarsi su piccole differenze di fenomeni consimili su cui l'astrazione crede di poter passar oltre, che ha condotto ad alcune delle più importanti scoperte; così Ramsay ha trovato nell'aria l'argon, il neon, lo xenon e l'elio, così Curie e sua moglie hanno scoperto il radio

nell'urano, così Javillier (1) ha stabilito che un'unità di peso di zinco, della cui importanza nella vita delle piante nulla si sapeva, provoca nell'aspergillus niger la produzione di centomila unità di peso.

La diffidenza contro l'astrazione è in misura ancora più alta applicabile al pensiero analogico e all'intuito. Anche questi due metodi del lavoro mentale diventano per la coscienza sorgente di rappresentazioni e di giudizi che essa prende per conoscenza. Anch'essi sono vie comode e agevoli, ma non conducono che troppo spesso a paludi intragittabili di errore e di delusione. Tanto le conclusioni analogiche quanto l'intuizione contengono un granellino utilizzabile. Quando due fenomeni hanno una parziale somiglianza ci manca poco a riferire questa somiglianza ad una causa comune ad ambedue e ad ammettere fra loro un'affinità che va oltre la loro visibile rassomiglianza. Ciò che è noto potrebbe così diventare la chiave dell'ignoto e la conclusione analogica acquisterebbe valore euristico. Epperò per lasciarsi condurre dall'analogia bisogna usare la massima cautela. Occorre tener sempre presente che le dissomiglianze dei fenomeni hanno i loro motivi parimenti come le loro rassomiglianze, che quelle possono parimenti dimostrare in modo sicuro la loro diversità e singolarità come queste la loro affinità. Nè si dimentichi mai che è un errore di logica uguagliare una cosa ad un'altra per qualche rassomiglianza quando in pari tempo ci sono delle dissomiglianze e che, in tutti i casi, bisogna controllare col lume della conoscenza, se anche la somiglianza non sia una semplice illusione, una combinazione, un completamento, un'interpretazione soggettiva dei fenomeni in base alle nostre abitudini mentali, una conseguenza di osservazione inesatta. Quando due fenomeni ci sembrano simili perchè li abbiamo osservati male o perchè vi abbiamo aggiunto nella nostra propria coscienza lo stesso elemento soggettivo che è loro stra-

(1) Javillier, Recherches sur la présence et le rôle du zinc chez les plantes. Paris, 1908.

niero e che da solo li rende simili tra loro, allora partiamo da un errore e arriviamo ad un errore, traendo da uno di questi fenomeni delle conclusioni che pretendiamo applicare all'altro, a motivo d'una somiglianza che obbiettivamente non esiste. Anche l'intuizione può servire di guida. Perchè il solo fenomeno veduto nel mondo dall'interno è la nostra propria coscienza; in questa noi sorprendiamo sensazioni che non possiamo percepire in nessun luogo al di fuori di là e che ci devono rimanere eternamente ignote altrove. Se noi potessimo mettere in correlazione questi moti avvertiti nella nostra coscienza con stati e fatti esteriori, otterremmo di questi ultimi una conoscenza che nessun altro processo sarebbe in grado di fornirci. Ma qui c'è il grande pericolo che un controllo del rapporto delle nostre intuizioni, cioè i movimenti rigorosamente soggettivi della coscienza, col procedimento obbiettivo del mondo, è raramente possibile e perciò noi non possiamo mai sapere sicuramente quale valore obbiettivo di conoscenza abbiano le nostre intuizioni soggettive.

L'uomo superiore è, anzi tutto, un uomo della realtà. Egli conosce appena la voluttà di fantasticherie lusingatrici. La sua fantasia non si perde nell'aria, nella nebbia, al di là del tempo e dello spazio. Il suo pensiero non lavora con sole logomachie o con astrazioni, prive di contenuto concreto, e che perciò vagano e saltellano leggerissime al di sopra del reale. Per la sua attenzione non c'è niente di accessorio nei fenomeni; egli non ne lascia sfuggire neppure un tratto, cerca di capire ciascuno o per lo meno di afferrarlo e sopporta delle lacune nella sua conoscenza piuttosto che di farcirla con dizioni inconcludenti o con fantasticherie arbitrarie. Egli persegue prudente e sicuro ciò che cade sotto i sensi nelle cause determinatrici e ne ricava gli effetti ai quali in precedenza egli si può adattare a proprio vantaggio. Così di fronte alla natura egli sta come un abile lottatore che conosce i metodi di lotta dell'avversario, ne prevede i colpi e li para facilmente, e nella lotta per la vita con l'uomo mediocre, il cui pensiero è pieno di astrazioni e di vocaboli senza contenuto rap-

presentativo, egli ha la superiorità di essere armato e di vedere contro chi è disarmato e cieco.

Beninteso: la specie non consiste già di due razze recisamente distinte, l'uomo mediocre di tardo adattamento e l'uomo superiore di abile adattamento; fra questi due tipi ci sono innumerevoli variazioni e le differenze tra loro si rendono percettibili soltanto quando la distanza è molto notevole. Ma l'uomo superiore s'innalza di tanto più sull'uomo mediocre di quanto più è concentrata e perseverante la sua attenzione, questa prima espressione della sua innata energia volitiva, di quanto più concreto è il suo modo di vedere, di quanto più v'è di realtà nei suoi giudizi, di quanto più è capace di risalire più lontano e nelle direzioni più giuste alle cause dei fenomeni e di prevederne gli effetti, quanto più numerose sono le ragioni determinanti ch'egli sa sbrogliare e distinguere con precisione nella complicazione dei fenomeni e nelle loro azioni reciproche, quanto più tardiva è l'epoca in cui le sue associazioni si organizzano solidamente e lo imprigionano in abitudini rigide, quanto più duttile è la capacità d'adattamento con cui risponde a tutte le variazioni del mondo circostante, quanto più grande e completa è insomma l'indipendenza con cui prende decisioni sempre nuove e più notevole il vigore col quale queste decisioni si esteriorizzano in azioni.

Queste sono le qualità che destinano l'uomo superiore ad essere il dominatore. Si riferisce a lui il motto di Hobbes del « dominio naturale dell'energia, cioè di certi individui la cui costituzione cerebrale li obbliga a comandare ». Egli non può rifiutare la sua parte anche volendo; essa gli viene imposta. Non le sfuggirebbe che ritirandosi nella solitudine lontano dai congeneri come un Robinson Crusoè o un Timone d'Atene, o vivendo tra individui del suo proprio tipo organicamente dotati nello stesso modo, condizione questa che si verifica raramente, visto che egli è una sparuta eccezione sperduta nella folla. Gli uomini mediocri possono disconoscere il pensatore e il sognatore; possono non comprendere le elucubrazioni del filosofo e le invenzioni della fan-

tasia artistica; ma essi sentono subito e riveriscono ossequienti l'uomo di giudizio e di volontà, che ad ogni nuovo fenomeno risponde con una propria decisione nuova. Se in una situazione che richiede nuovi adattamenti, essi scoprono fra di loro qualcuno che sappia comandarli, sono felici di obbedirgli. Hanno così chiara la coscienza della loro inanità in mezzo al continuo mutamento dell'eterna instabilità ambientale, delle deficienze della loro conoscenza, della loro goffa e pigra orientazione; che si precipitano entusiasticamente verso l'uomo che con la sicurezza d'un viandante pratico del cammino procede innanzi attraverso al mondo e alla vita. Le sue istruzioni, le sue pretese sono sentite come un beneficio, perchè li dispensano dalla necessità di elaborare giudizi e di combinare azioni, ciò che è la più faticosa operazione del loro cervello, e chi le risparmia loro è da essi benedetto come un redentore. Ogni sforzo fisico, ogni privazione, ogni pena, ogni pericolo che il dominatore impone loro, sembra a loro sempre più leggero e più gradevole da sopportarsi che la fatica della libertà di decidere, che l'angoscia di dover raccapezzarsi senza guida nel mondo. L'uomo d'azione che comanda con incrollabile sicurezza, nei cui ordini non si trova traccia di dubbio, d'incertezza, d'esitanza, s'impadronisce, per così dire, degli uomini mediocri al primo contatto. Essi lo presentono infallibilmente e gli volano incontro. Questo fenomeno si ripete nei circoli più ristretti e in quelli più larghi, nella famiglia, nelle associazioni, nelle adunanze, nelle corporazioni, nelle piccole e nelle grandi comunità. A chi si offre di portare la responsabilità tutti addossano subito anche la loro. A chi si pone risolutamente alla testa, tutti gli altri si aggruppano intorno come seguito. Per essere riconosciuto come duce, non ha che da mettersi arditamente avanti. La folla non gli domanda quale sia il suo scopo. Essa ritiene che egli lo conosca e ciò le basta. Egli può condurla per paludi e precipizi; essa segue sempre le sue orme ed anche se si soffoca, se s'annega o rotola giù nelle profondità con le ossa fracassate, non si sveglia in essa il dubbio d'aver mal riposto la sua fi-

ducia; essa perisce con la convinzione d'essere vittima d'un caso sfortunato, di cui il duce non ha colpa, ammesso che essa si dia pur pensiero della propria rovina. Più le pretese d'un comandante sono audaci ed enormi, di tanto più lo si ammira e tanto maggiore è l'entusiasmo che egli sveglia presso i suoi seguaci. L'immensità e l'incomprensibilità delle sue intenzioni è per essi una garanzia speciale della sua grandezza. Essi fanno a malincuore dei piccoli sacrifici; ma se quegli che hanno riconosciuto come loro signore, impone in quella vece i sacrifici maggiori ed estremi, essi vi si prestano con un gaudio che è composto di orgoglio per l'entità del sacrificio, di autoammirazione, di riconoscente deferenza per quegli che ha saputo trarre da loro il meglio dell'animo.

L'uomo mediocre eseguisce spesso, se glielo comandano, delle gesta, che non compirebbe mai per proprio impulso e che non si sognerebbe mai di osare e che il mondo, non a torto, attribuisce al duce protervo e non al docile esecutore. L'uomo di volontà e d'azione sembra all'uomo mediocre un essere di specie superiore, vicino esteriormente, irraggiungibilmente lontano interiormente, socievole come i suoi pari, incomprensibile come un dio, un focolare d'irradiamento misterioso e in pari tempo incantevole e inquietante, e i suoi sentimenti di fronte a lui sono dello stesso ordine di quelli che le terribili forze della natura e gl'imperscrutabili enigmi cosmici hanno ispirato ai suoi lontani antenati dei tempi primitivi: paura, ammirazione, irresistibile senso di autoumiliazione e di adorazione nella polvere. La venerazione per gli eroi è un istinto primitivo dell'anima umana ed ha le sue radici nello stesso suolo da cui è germogliata la religione: è una indicazione della potenza della natura dinanzi alla quale l'uomo si sente miserevolmente piccolo ed impotente; è una forma della religione. Ogni grand'uomo di volontà e d'azione è un fondatore di religione, senza volerlo; il fondatore d'una religione di cui egli è il dio. Lo è per quelli che si lasciano vincere dalla costrizione della sua volontà. Dalla sua mano essi accettano la loro sorte con devozio-

ne e gratitudine. Tiranni, conquistatori, condottieri d'eserciti sono stati oggetto di fervente venerazione da parte dei loro soggetti che hanno sopportato con estatica voluttà tutti i mali che vennero loro imposti dai loro idoli. Inginocchiarsi e congiungere le mani sono l'attitudine naturale dell'uomo mediocre di fronte all'uomo sicuro di se stesso che sa comandare. Egli non distingue da quali sorgenti psichiche scorre l'energica manifestazione volitiva. Un demente, la cui volontà aumentata patologicamente sotto l'influsso del delirio non conosce riguardi e non è ostacolata da nessuna concezione razionale, acquista altrettanti ammiratori entusiasti e partigiani fanatici quanto il genio più sano e più armonico, se il suo delirio non si manifesta in una forma facilmente riconoscibile anche al profano, ma talvolta anche in questo caso. Si pensi, per citarne soltanto alcuni esempi, a Giovanni van Leyden, a Carlo XII di Svezia, al dittatore argentino Rosas. Solo gli ostacoli insuperabili della realtà aprono gli occhi almeno ad alcuni dei ferventi adoratori e fanno loro riconoscere se la volontà del loro idolo era guidata da giudizi ragionevoli o da folli propositi.

La precipitosa premura della folla a sottoporsi ai suoi ordini sveglia d'altra parte, per necessità, nell'uomo superiore, la convinzione di avere il diritto naturale di servirsene per i suoi propri scopi. La folla non chiede e non riceve da lui alcun altro riguardo che quello tutt'al più di una prudente amministrazione d'un usufrutto, che tiene lontana la rapina e la distruzione della gallina che fa ova d'oro. L'uomo superiore nato per comandare, in tutta la sua struttura organica non è altruista, ma egoista. Egli fa agire la volontà per sè, non per la folla. Se questa qualche volta può raccattare qualche cosa, ciò avviene per effetto accessorio di azioni, la cui intenzione, il cui scopo sono soltanto il soddisfacimento dei suoi propri bisogni. Quando la folla festeggia alcuni duci come benefattori e attribuisce loro uno sperticato amore per essa, non fa che dell'antropomorfismo vanitoso, come quando essa affibbia al sole, che mantiene tutto in vita sulla terra, la consaputa generosa inten-

zione di render felice l'umanità con la luce e col calore. Essa trasporta i suoi propri sentimenti di ricevitore riconoscente nell'anima del grande, che nei suoi progetti e nei suoi atti pensa al loro bene come il sole quando irradia energia nel mondo. Augusto che dà la pace all'impero romano, Carlomagno che diffonde l'istruzione e fa sorvegliare l'amministrazione e la giustizia dai suoi missi dominici, Enrico IV che ad ogni suddito augura un pollo in pentola ogni domenica, Federico il Grande che si qualifica come il primo servo dello stato, Alessandro II che abolisce la servitù della gleba, hanno tutti in vista lo stesso unico scopo: rendere a se stessi più facile e profittevole, quindi più agevole il comando e la dominazione, perfezionando il loro stromento, cioè lo Stato e le sue istituzioni, prevenendo le ricalcitranze della folla e aumentandone la produttività, insomma concimando e sarchiando, da buoni agricoltori, il loro campo. Certo, accanto agli uomini di volontà e d'azione, vi sono anche dei cuori amanti e sognatori della felicità universale, i cui progetti, le cui azioni non hanno per oggetto il loro proprio io, ma il bene dell'umanità, e che trovano le loro più eccelse voluttà nel sacrificio di se stessi per il prossimo. Per quanto doloroso riesca un freddo giudizio su tali figure luminose che tutti guardano con la più profonda ammirazione e col più vivo amore, un'analisi psicologica non deve conoscere sentimentalismi, non deve velare pietosamente il suo risultato. Una tenerezza che non si rivolge a certi dati individui, ma a un insieme di sconosciuti, ad un'astrazione senza personalità, non è naturale; gli uomini affetti da questo sentimento, che li determina nelle loro azioni, appartengono alla categoria degli anormali; sono dei mistici dalla sensibilità patologica con istinti più o meno profondamente turbati. Esitano fra il trappismo e il desiderio ardente del martirio. Sono santi, riformatori, rivoluzionari. Fondano ordini ecclesiastici, predicano penitenze, elaborano costituzioni; ai nostri tempi fondano club, tengono conferenze in molteplici località, ma gettano anche bombe e tramano congiure. Qui non si parla che dei sinceri eroi dell'amore del pros-

simo, la cui passione altruistica non è commista a consapevole egoismo. Non occorre dire che si trovano dei furbi imitatori che sotto la maschera della filantropia nascondono la cupidigia, la vanità od altre simili basse bramosie; questi abili truffatori stanno al di fuori di questo studio. Nei casi più rari l'emotività specifica, che è il presupposto organico dell'altruismo dimentico di sè, è parente dell'osservazione, del senso della realtà e del giudizio. Il filantropo zelante non sa quasi mai ciò che in verità occorre alla comunità o alla maggior parte di essa e si sforza fino al sacrificio a sopprimere mali, che sono bensì molto diffusi, ma che per la loro natura sono irrimediabili, o mali affatto sporadici e risentiti dolorosamente da pochi. Aiutare questi pochi disinteressatamente è pure un gran merito. Ma di solito l'attività dei filantropi fanatici è diretta, non ad ovviare a inconvenienti, ma a gratificare l'umanità di nuove fortune. Si affaticano a soddisfare bisogni che all'infuori di loro quasi nessuno ha e che vengono osservati non presso i consimili, di cui vogliono essere i benefattori, ma soltanto nel loro proprio animo anormale. Sopra un Dunant che fonda la Croce Rossa, un Plimsoll che pone fine al freddo massacro di marinai mediante bastimenti sconquassati, altamente assicurati, sopra un fondatore delle colonie estive, abbiamo cento fondatori di società bibliche, di circoli di missioni, di agitazioni di cultura etica, di comitati per la decorazione floreale di balconi e finestre, di leghe per la soppressione del saluto scoprendo il capo, ecc., la cui necessità e utilità non appare plausibile che a pochi oltre i loro fondatori ed i loro addetti. I grandi altruisti non acquistano influenza decisiva sopra gli uomini mediocri. La folla non si sottomette alla loro volontà. Essi non sono in grado d'imporre sforzi a schiere di seguaci e di obbligarli a produrre. I loro pensieri, i loro sogni raggiungono il potere dominante solo quando un egoismo fortemente volitivo s'impadronisce di loro, il quale sceglie i suoi mezzi senza pregiudizi. Così i rigidi statisti, che pensano soltanto all'interesse d'una classe dominante, mettono in atto l'assicurazione contro gl'infortuni e la cassa d'inva-

lidità degli operai che erano state immaginate dagli amici disinteressati dei diseredati.

Costretta ad adattarsi a sfavorevoli condizioni d'esistenza o a scomparire, la specie ha sviluppato il suo sistema nervoso centrale in modo che il suo cervello ha acquistato la facoltà dell'attenzione artificiale, della conoscenza, delle giuste conclusioni da causa ad effetto, dell'immaginazione ed esecuzione di atti straordinariamente complicati, facoltà che si svolge non a scopi immediatamente sensibili, ma a scopi soltanto immaginativi. Una misura più ricca di attenzione, di memoria, di associazioni d'idee, una maggiore rapidità e pieghevolezza nell'annodare e sciogliere le combinazioni delle rappresentazioni, una volizione più energica nell'emissione ed inibizione degli stimoli motori, infine dunque una maggiore energia generale della cellula nervosa costituiscono una superiorità dell'individuo che ne è provvisto sopra quelli che non possiedono in pari grado queste facoltà e lo rendono per necessità ineluttabile padrone di essi.

Ecco dunque le premesse psicologiche di tutte le relazioni sociali degli uomini fra loro, il cui stabilimento, consolidamento, sviluppo e distruggimento determina il processo dei fatti storici. Da una parte una minoranza di uomini superiori, dall'altra una maggioranza di uomini mediocri; quelli comprendono in conseguenza del loro senso reale, della loro giusta conoscenza di cause ed effetti, della loro penetrazione nelle normali correlazioni dei fenomeni, che la forma più facile e più proficua dell'adattamento è per essi l'impiego egoistico degli altri uomini, spinto, occorrendo, fino al loro completo consumo, cioè lo sfruttamento più indiscreto, il parassitismo energico, ed hanno la furberia e la volontà di farsi servire dal gregge umano con le lusinghe, gl'inganni o il comando, a seconda che questo o quel metodo ripromette l'esito migliore (1). Gli altri, gli uomini mediocri, si sottomettono, consapevoli o inconsape-

(1) Macchiavelli, Il principe: « La possanza o l'astuzia devono governare il mondo ».

voli, a quelli superiori e fanno sforzi, che talvolta vanno al sacrificio, per assicurar loro le più favorevoli condizioni d'esistenza; per essi l'adattamento consiste nell'obbedire a quelli che pensano e vogliono per essi e che li conducono, vale a dire a quelli che compiono le più alte e delicate funzioni cerebrali per le quali essi stessi sono troppo incompletamente organizzati.

Nella sua schematica semplicità e trasparenza questa relazione tra l'uomo superiore, che comanda e prende, e l'uomo mediocre, che si sottomette e dà, non appare che nei contatti sociali più primitivi. Allora la superiorità avrà assunto in principio la forma d'una forza muscolare maggiore o di maggiore abilità o intrepidità. L'uomo superiore deve dimostrare il suo titolo al comando col pugno e con la mazza, con l'abilità a combattere, a lanciare la fionda, a scagliar frecce, con assalti audaci e con felici stratagemmi, sottoponendo l'uomo mediocre alla sua volontà, dapprima con l'immediata costrizione personale, più tardi con la riputazione della sua intangibilità. Quando l'evoluzione è un po' più progredita, l'uomo superiore non rende l'uomo mediocre più malleabile con le percosse ed i massacri, ma con influssi spirituali, facendogli delle liete promesse a lunga scadenza, spaventandolo con il miraggio di un potere sovrumano, risvegliando insomma in lui illusioni che creano voluttà e ansietà e che con la speranza e col timore lo sottopongono alla sua volontà (1). A questo grado d'evoluzione l'uomo superiore non è guerriero prepotente, ma sacerdote, mago, indovino, tribuno.

Man mano che l'evoluzione progredisce, che il gruppo familiare si allarga in tribù e in popolo, che si organizza una società, le relazioni si fanno sempre più complicate e l'influsso dell'uomo superiore sulla media non si compie più direttamente da uomo a uomo, ma indirettamente mediante stromenti. Questi stromenti sono le tradizioni e le istituzioni. Le quali a loro

---

(1) Circa la grande funzione storica dell'illusione, vedi anche Giorgio Adler. Die Bedeutung der Illusionen für Politik und soziales Leben. Berlino, 1907.

volta altro non sono che la volontà pietrificata di uomini superiori precedenti. La legge del minor sforzo possibile domina anche il lavoro sfruttatore del forte. Egli vuol dedicarsi al suo parassitismo col massimo risparmio dei suoi sforzi e vi riesce ricorrendo all'associazione delle idee e all'abitudine della folla sfruttata. Agisce sulla prima mediante simboli; l'ultima gli permette di creare e sfruttare delle istituzioni stabili che automaticamente e senza il suo concorso nelle cose più importanti gli tengono la folla sottomessa e produttiva.

Il simbolo sostituisce l'effettivo mezzo coercitivo e con l'associazione delle idee richiama nella coscienza le concezioni che sono collegate ad esso. Il guerriero che ha maneggiato abbastanza a lungo la mazza con esito letale, non si carica più di quel peso, epperò trova sufficiente un'arma d'ornamento emblematica, la cui vista richiama efficacemente nella folla la memoria dei fatti di sangue compiuti con l'arma effettiva.

Così la mazza diventa il bastone del comandante, che appartiene agli stromenti preistorici più antichi; così dall'ornamento della testa d'un capotribù, che fa conoscere il guerriero più possente nel combattimento, che deve incutere timore al nemico, vien fuori la corona; così il dominatore richiede dalla folla obbediente degli onori, che sono simboli dell'incondizionata sottomissione dei vinti, come l'inchino, l'inginocchiamento, la prostrazione, il tendere, congiugere o alzar delle mani; tutte queste sono posizioni dell'uomo vinto, che disarmato attende il colpo di morte del suo vincitore e che può soltanto sperare grazia dalla sua pietà. Il mago e il prete, che in fondo si rivolgono soltanto all'immaginazione della folla, non dispongono di mezzi coercitivi; usano soltanto di simboli, che nella religione e nel culto sono anche più numerosi e rappresentano una parte più importante che nelle istituzioni statali. Non esistendo tra l'uomo superiore e quello mediocre una differenza essenziale, ma solo di grado o quantitativa e trascorrendo la loro vita intellettuale secondo le stesse norme, soltanto con energia diversa, non è sorprendente di vedere che col tempo il simbolo influisce for-

temente non soltanto sul sottomesso ma anche sul comandante, svegliando anche in questi le associazioni d'idee, che è destinato a svegliare soltanto in quello. Il suo senso della realtà, che noi abbiamo imparato a conoscere come la sua qualità più spiccata, non esime il comandante dall'associare agli attributi della sovranità, delle dignità statali più alte della classe dirigente, quelle concezioni semioscure accompagnate da forti emozioni, che sono destinate a infondere un timoroso rispetto nel suddito, come non lo esime dal valutare altamente i simboli della sottomissione. L'eroe, il conquistatore primitivo brandisce la mazza e questo gesto minaccioso gli procura greggi, donne, schiavi, bandite e tutto ciò che vuole. Il sovrano civile si mostra con scettro e corona e riceve omaggi, e questa profferta puramente simbolica, gli arreca forse non meno piacere della lista civile, non già perchè l'omaggio presuppone il puntuale pagamento della lista civile, ma perchè gli dà sentimenti gradevoli. I re hanno degli ordini e dei titoli che essi stessi creano, un rispetto non inferiore a quello che provano le persone che ne furono investite e la folla che le circonda; e non si accenna soltanto ai re che sono i lontani eredi del fondatore della loro dinastia, i quali non sarebbero mai stati capaci di elevarsi alla vetta suprema per propria potenza materiale o intellettuale, ma si vuol dire anche dei creatori della loro grandezza, come Napoleone I.

Abbiamo veduto precedentemente che tutte le istituzioni statali hanno la loro radice nella brama del prepotente parassitario di assicurarsi un comodo sfruttamento della folla. Così si creano seguiti, guardie di corpo, classi privilegiate o nobili, imposte regolari, il congegno per riscuoterle, un'amministrazione pubblica, l'ordinamento giudiziario, istruzione, mezzi di comunicazione ecc. Tutte queste istituzioni sopravvivono al loro creatore, e la folla che le trova già al suo nascere e non ha mai conosciuto la loro mancanza, vi si adatta di spirito e di corpo così completamente da farle diventare un elemento inseparabile del loro mondo che non potrebbero concepire senza di esse. L'abitudine

della folla di vivere nelle istituzioni e con le istituzioni in cui è nata, rimane per lunghissimo tempo il loro sicuro e quasi incrollabile sostegno. La precocità e solidità con cui le abitudini si organizzano presso la folla media, il timore misoneista che prova ad ogni turbamento di queste abitudini, la rigidità che oppone ai tentativi di mutarle, assicurano durata alle istituzioni che si sono mantenute per qualche tempo. Senza conoscere il meccanismo psicologico di questo fenomeno, senza nulla sapere di adattamento, di associazioni organizzate, di misoneismo, Aristotele ha riconosciuto questo fatto empiricamente, con l'osservazione della realtà e l'ha espresso chiaro con le parole: « La legge, per ottenere obbedienza, non ha a propria disposizione altro potere che quello dell'abitudine » (1). La folla non possiede il senso storico, lo si è già dimostrato. Essa non sa nulla delle origini delle istituzioni e non se ne cura. La sua incapacità a scoprire relazioni invisibili, a seguire un po' lungamente le cause e gli effetti dei fenomeni, le fa considerare e sentire tutte le istituzioni esistenti come qualche cosa di dato, i cui inizii si perdono per essa in un segreto parimenti inconoscibile come quello dell'umanità, della terra, di tutta la natura. Forse se ne lagna come del freddo invernale, della grandine, dell'uragano, ma vi si adatta come a tutto ciò che non si può mutare. L'oscurità della loro origine conferisce loro un carattere mistico, che per il meccanismo psichico del pensiero analogico annette emozioni religiose alla loro rappresentazione. Così riesce facile ai preti — che sono di regola servi zelanti del potere statale, e solo in via eccezionale suoi avversari, — di presentare le istituzioni vigenti come imposizioni divine, di circondarle con la consacrazione del soprannaturale e di richiedere per esse amore e venerazione. Là dove l'istruzione pubblica esiste di già, questa contribuisce ad educare la gioventù in questo senso. La necessità delle istituzioni esistenti diventa articolo di fede che viene proclamato dogmaticamente o dimo-

(1) Politica, II, 5.

strato sofisticamente con speciosità finemente architettate. Tutte le influenze spirituali a cui è esposta la folla, lavorano di conserva per svegliare il concetto che ogni critica delle istituzioni vigenti è bestemmia, sciocchezza, ignoranza o demenza, che ogni tentativo di cambiarle o di rimoverle è un delitto contro la quiete, la sicurezza e la felicità d'ogni individuo.

L'uomo superiore fa assegnamento sull'abitudine organizzata della folla media. In uno stato vecchio, solido, ben formato, il suo egoismo si serve di altri mezzi, per il suo soddisfacimento, di quelli che adopera nelle semplici condizioni dei tempi primitivi e dei tempi barbari. Non brandisce più la mazza sul capo d'ogni singolo individuo che vuol sottomettere, non fa neppure incutere spavento per mezzo dei suoi sgherri; egli s'impadronisce della macchina statale e con questa conquista in un sol colpo tutto il potere che in una folla non organizzata non potrebbe ottenere che con una lunga serie di immediate prepotenze sui singoli individui. Egli turba il meno che è possibile le abitudini della folla ed anzi le utilizza in proprio favore.

L'egoismo parassitario del forte assume diverse forme e percorre, a seconda del grado della sua energia, tutti i gradi, dalla bramosia più bassa, attraverso la cupidigia, la vanità, l'orgoglio, fino alla sete di dominio e a quell'ipertrofia d'egoismo che prelude alla megalomania, cui già riesce insopportabile il pensiero di una opposizione, d'un limite alla propria onnipotenza, d'un altro predominio. Ad uno bastano piccoli soddisfacimenti, ed egli, strisciando e adattandosi alle qualità psichiche degli uomini che sono posti a guardia del potere statale, cerca di ottenervi accesso. Questi è il tipo dell'arrivista, del gingillino, che già nella scuola si affeziona il maestro con lusinghe e sottomissione, che all'esame ripete i giudizi dell'esaminatore, che nell'impiego fa la corte al superiore, che con inviti, con influenze muliebri e con raggiri perviene all'accademia, a titoli ed onori, e che muore come se fosse stato una colonna dello Stato e della società, invidiato, ossequiato e circondato da leccapiatti. Un altro si fissa scopi più

alti; vuol giungere al posto dove non si ricevono ma si distribuiscono onorificenze. Nella monarchia assoluta egli s'insinua presso la persona del sovrano, la studia e cerca di rendersele indispensabile, in altre parole, d'impadronirsene e di utilizzarla come esecutore della propria volontà. In una democrazia moderna egli si estolle nelle adunanze popolari, si sforza di agire sulla folla evocandone i sentimenti e i pregiudizi, promettendo e facendo balenare illusioni, cerca di ottenerne i voti, di essere ammesso nei circoli più ristretti delle personalità dirigenti; egli continua questo lavoro nelle camere fino a che sia diventato ministro, capo d'un partito, e nelle repubbliche, capo dello Stato. Altri ancora, pochissimi invero, mirano al tutto. A loro non basta che il potere supremo. I loro metodi non sono più, o non principalmente, pieghevolezza e adattamento agli uomini, ma bensì forza materiale in forma approssimativamente primitiva, ribellione, sommossa, rivolta militare, dittatura, colpo di stato.

In piccole proporzioni si chiamano Nicola di Rienzi, Jack Cade, Masaniello, in più grandi proporzioni e nelle grandissime, Cromwell, Washington, Napoleone I, Napoleone III, Luigi Kossuth. In altri campi d'azione la prepotenza organica dello sfruttatore autoritario si conferma nell'accumulamento di ricchezze ottenuto con operazioni di borsa, con affari loschi e creazioni di sindacati, di leghe, di monopoli. I potenti finanzieri trattano la folla media secondo la stessa regola di ginnastica psichica degli uomini politici, dei cortigiani, dei despoti militari. Sul principio adescano con illusioni e inebriano i più deboli con voluttà; divenuti più forti, intimidiscono gli uni, svegliano l'avidità degli altri con compensi e promesse, con sagge, graduali compartecipazioni ai guadagni, si costruiscono una piramide umana, alla vetta della quale essi salgono passando sopra schiene, spalle e teste. I conquistatori dell'oro appartengono alla famiglia dei demagoghi, dei capi partiti, dei fondatori di troni; si distinguono da essi soltanto per

differenziazioni psichiche che non è qui il luogo di descrivere. Ma i poveri parenti della stessa famiglia, loro cugini mal riusciti, sono anche i delinquenti di professione, che si accontentano del più magro e meschino sfruttamento, perchè hanno invero l'istinto parassitario, ma non la cultura, il saper vivere, le qualità sociali per soddisfarlo in grande e con eleganza.

Lo schema di tutte queste attività e di queste carriere è sempre lo stesso. Un uomo ben dotato organicamente sotto qualche rapporto approfitta o abusa della sua superiorità per sottomettere gli altri alla sua volontà e per venire in possesso del frutto del loro lavoro e magari anche per sfruttarli completamente a proprio vantaggio o piacere, e se ne serve, a seconda della misura e della specie della sua superiorità, mediante costrizione, seduzione, illusione o grossolana impostura. Per il suo scopo egli si serve di tutte le istituzioni statali e sociali disponibili. Eccone alcuni esempi: l'uomo politico prende il parlamentarismo per scala e da segretario d'un deputato, da resocontista parlamentare o da segretario volontario d'un comizio diventa membro d'un comitato elettorale, deputato, capopartito, ministro; il dotto trova nell'organizzazione universitaria e accademica lo strumento per giungere ad un posto e ad onori che possono essere indipendenti dal valore delle sue opere; il finanziere si vale del meccanismo della borsa e delle società per azioni onde far convergere i piccoli patrimoni della folla nei suoi scrigni e per adunare grandi ricchezze; perfino i delinquenti hanno a loro disposizione delle istituzioni che agevolano i delitti, come la maffia, la camorra, la mano nera, le bande internazionali di borsaioli e di svaligiatori con estesa divisione di lavoro, ecc.

Tutte le istituzioni, considerate dal punto di vista psicologico, sono abitudini umane organizzate. Esse sono incorporate nei cervelli umani e non si trovano al di fuori dell'umanità. L'uomo superiore deve perciò pigliare gli uomini dal lato della loro abitudine e sforzarsi di volgerla a proprio vantaggio o adattandovisi o cercando di mutarla. L'arrivista inferiore vi si adatta;

Rabagas acquista rinomanza e influenza come rivoluzionario e una volta ministro diventa reazionario. La personalità potente modifica l'abitudine: Robespierre trova un popolo monarchico e lo porta a decapitare la coppia regale. Ci sono per altro delle abitudini così profondamente inveterate e così fortemente organizzate, che nessuna energia individuale sarebbe capace di vincerle. Cromwell non potè distruggere l'abitudine di lealtà del popolo inglese, il quale, dopo la sua morte, rese possibile la restaurazione; Napoleone non potè nè vincere l'abitudine religiosa del popolo francese nè evitare la conclusione d'un concordato con Roma. Se negli Stati Uniti comparisse un negro del più gran genio, che fosse un Napoleone per la strategia, un Cavour per la diplomazia, un Gladstone per l'eloquenza, un Bismarck per la volontà, non giungerebbe mai al primo posto, perchè l'abitudine dell'odio di razza sarebbe ancor più potente del suo genio. Un ebreo, battezzato o non battezzato, non potrebbe oggi in Russia diventare l'iniziatore d'un movimento popolare, come Lassalle in Germania fra il 1850 e il 1860, e presidente del ministero come Disraeli in Inghilterra. Ogni qual volta una personalità vuol soggiogare gli altri alla propria volontà, si manifesta uno scontro fra questa volontà e le abitudini che vi si oppongono; più queste sono profondamente radicate, generali e essenziali, di tanto più forte deve essere la volontà che cerca di vincerle, fino a giungere a un limite non ancora valicato dalla volontà individuale. Napoleone I fu una delle personalità più energiche che la specie umana abbia finora prodotto. Dei contemporanei così deboli come Alessandro I, Francesco II, Federico Guglielmo III, Giorgio III lo vinsero perchè poterono appoggiarsi sulle abitudini di tutta l'Europa non francese e chiedere ed ottenere dai loro popoli sforzi contro i quali si spuntarono anche le energie intellettuali di Napoleone.

Ma qui si deve badare a un possibile equivoco. Nelle spiegazioni precedenti appare sempre soltanto lo sfruttatore che s'innalza al di sopra degli altri onde soddisfare per loro mezzo le sue voglie. Non si è detta alcu-

na parola del nobile ambizioso che aspira per filantropia a potenza ed influenza e che non ha altro pensiero che di migliorare, abbellire e render felice il mondo. La ragione di questa apparente omissione sta nel fatto che l'espressione uomo superiore qui è adoperata non in senso etico, ma soltanto e semplicemente in senso biologico. Essa serve a designare soltanto l'individuo provveduto d'un'energia organica più grande della media, particolarmente nella sfera del giudizio e della volontà. L'uomo superiore in questo senso adopera la sua superiorità egoisticamente a proprio vantaggio, non disinteressatamente a vantaggio di altri. Per chi cerca di scoprire nella storia il governo d'un ideale morale, questo fatto è certamente penoso, ma è non pertanto un fatto d'osservazione che non ammette eccezioni. I filantropi disinteressati non hanno aspirazioni, non hanno ambizione. Sono incapaci di fare gli sforzi indispensabili per costringere la folla alla loro volontà. Essi agiscono soltanto con l'esempio e con la parola. Vivono da eremiti, da asceti, da predicatori come Buddha Sakyamuni; vengono crocifissi come Cristo; vengono, per citare alcuni esempi minori, arsi come Savonarola o impiccati come Brown, il nemico della tratta dei negri. L'influenza di questi uomini, che vogliono portare la salvezza all'umanità, agisce, come ho mostrato più addietro, a mezzo di altri, di giovani volonterosi che lavorano per un compenso reale o immaginario, terreno o ultraterreno, per mezzo di sovrani e di uomini politici, che nella dottrina della salvezza trovano un elemento d'utilità per il loro egoismo. I pochi casi di potenti che usano del loro potere per far del bene ai sudditi, richiederebbero una scrupolosissima analisi psicologica prima di poterli ascrivere a puro altruismo. Tito, « la delizia dell'umanità », non sembrò a tutti i suoi popoli così benigno come ai suoi Romani. Alfredo il Grande fu certamente un benefattore del suo regno, ma lavorò anzi tutto per sè, dando pace, ordine, agiatezza e cultura al suo stato rovinato. Giuseppe II è forse il più bello e più incontrastabile esempio d'un filantropo sul trono. Ma si può dubitare assai se con le sue qualità

sarebbe riuscito ad innalzarsi al disopra degli altri uomini con le proprie forze. Fu imperatore perchè era nato per il trono. Fu un erede, ma non c'era in lui nulla della stoffa d'un antenato. In un piano assai più basso troviamo più facilmente altruisti che riuniscono volizione e filantropia: San Francesco d'Assisi, San Vincenzo da Paola, Peabody, Barnato, Dunant, fors'anche il generale Booth. Ma gli uomini che aspirano alle vette del potere, che segnano forti orme nel corso della storia, sono stimolati dall'egoismo e non hanno riguardi per il prossimo.

Sul gradino più basso della civiltà gl'individui d'una orda o d'una tribù sono probabilmente poco diversi fra loro. Nessuno campeggia notevolmente al di sopra degli altri, lo sfruttamento si deve limitare alla famiglia, le donne e gli adolescenti. L'uso, cioè l'abitudine, determina la convivenza; le istituzioni non tendono al vantaggio particolare di alcuno, ma soltanto a un risparmio d'energia, dispensando dalla necessità di prendere nuove decisioni; non ci sono nè capi nè padroni, e se esistono, non hanno che poco potere e poca autorità. In un secondo caso, è pure impossibile il reciproco sfruttamento in seno ad una tribù o ad un popolo, quando cioè questa collettività è composta d'individui particolarmente capaci di giudizio e dotati d'una volontà energica che si controbilanciano a vicenda. Allora sorge una comunità che si chiama superficialmente democrazia ugualitaria, mentre in realtà è una lega alquanto libera di aristocratici che non soffrono sovranità, che vivono assieme in superba e gelosa indipendenza e rimangono poveri, perchè ognuno è ridotto a vivere del proprio lavoro, il quale, in una società primitiva ad economia naturale, non fa che mantenere la vita, ma non arricchisce nessuno. Così p. es. Vico descrive i quiriti nei primi tempi di Roma. La storia insegna che questo stato non dura a lungo. Il popolo ben dotato straripa al di là della sua frontiera, dapprima predando, poi conquistando, si rende padrone di popoli stranieri, meno forti, forma di contro a questi una nobiltà dominante ed esercita il suo sfruttamento, al quale l'ha reso capace

la sua superiorità organica, nei paesi sottomessi, nelle colonie e poscia, con le ricchezze acquistatevi, anche nel proprio paese sui compatrioti più inerti, più conservatori, rimasti poveri alle case loro.

La scarsa facoltà della folla di liberarsi dalle sue abitudini e di dirigere il suo pensiero e la sua volontà su nuove vie correnti oltre le associazioni organiche, non solo agevola agli uomini superiori il predominio e lo sfruttamento con l'aiuto delle istituzioni vigenti, di cui s'impadroniscono e che fanno lavorare per loro stessi, ma rende anche possibile di mantenere al potere individui che non sono punto uomini superiori e che non sarebbero mai stati in grado di elevarsi per propria forza al disopra della folla. Nei suoi eredi, si tratti di discendenti naturali o di diadochi, l'uomo forte fa sentire la sua superiorità al di là della tomba. Una generazione della folla trasmette la sua abitudine d'obbedienza e di servitù alla generazione seguente, e una generazione di sfruttatori medi lascia alla seguente l'usufrutto di quest'abitudine. Un conquistatore assicura a una lunga serie di posteri scettro e corona con tutti i vantaggi che offre il loro possesso; un gruppo di fortunati prepotenti lascia ai suoi lontani discendenti i privilegi d'una nobiltà sfruttatrice. La folla è così avvezza alla potenza della casa regnante e della nobiltà, che le considera come parte necessaria dell'ordinamento sociale e non può immaginarsi che potrebbe vivere anche senza di esse. La dinastia, la nobiltà, l'alta burocrazia, in quanto questa non si identifica con la nobiltà, hanno da moltissimo tempo perduta l'agile malleabile facoltà d'adattamento e l'energia di giudizio e di volontà degli antenati creatori; ma si mantengono alla loro altezza con l'abitudine del comando, come la folla rimane nella sua profondità per l'abitudine dell'obbedienza. Essi non dubitano della loro missione di condottieri e procedono con altrettanta fiducia quanta ne sente la folla per loro. Il regno dura talvolta moltissimo tempo e non diventa insufficiente che quando per opera di avvenimenti naturali, di evoluzioni generali prodotte dall'influsso di cognizioni, invenzioni o scoperte nuove, o per opera del

conflitto con una potente volontà creatrice si rendono necessari giudizi, decisioni e atti che escono dallo schema tradizionale. Allora si appalesa l'insufficienza dei dominatori e la caducità delle istituzioni create soltanto in loro vantaggio; il vecchio ordinamento cade completamente in frantumi e ne sorge uno nuovo dalla volontà e nell'interesse di nuovi dominatori e sfruttatori.

Il simbolo del potere basta finchè non gli si richieda un'affermazione reale di potenza. Ma quando gli si domanda una prova di efficacia contro resistenze dinamiche, esso fallisce e si svela per quello che è: puro e semplice parto d'immaginazione. Lo scettro a forma di mazza ferrata che si trova davanti all'oratore nella Camera dei Comuni inglese, difende egregiamente i diritti e l'autorità del presidente, fino a che questi si difendono da se stessi e nessuno insorge contro di loro. Contro un'irruzione di granatieri come in Francia il 18 brumaio, contro un'invasione della folla come al 24 febbraio 1848 o al 4 settembre 1870, lo scettro si dimostrerebbe quello che è: un giocattolo antico. L'abitudine della folla conferisce al gesto di comando dei suoi superiori il valore d'una costrizione effettiva. Essa riconosce che questa costrizione esiste soltanto nella sua immaginazione, quando vede il gesto impotente a reprimere un'insurrezione risoluta.

Tutte le istituzioni politiche e sociali rispondono in origine ad un dato scopo pratico, di cui nessuno dubita, nè quelli che le hanno create nè quelli che devono subirle. Esse sono razionali e giustificate, naturalmente soltanto dal punto di vista di quelli per il cui utile sono create. Ma ben presto esse diventano un elemento dell'abitudine generale; non si bada più alle loro origini e si dimentica quale fosse il loro vero intendimento. Ne consegue che le istituzioni vengono applicate insensatamente, che si riferiscono erroneamente a scopi affatto diversi da quelli per cui furono escogitate o che si trattano semplicemente come se fossero scopo a se stesse. È notissimo l'aneddoto di quella sentinella che venne posta accanto a una panca pitturata di fresco per impedire che qualcuno vi si sedesse per inavvertenza, posto

di sentinella che rimase per decenni nell'ordine di servizio della guarnigione, non solo quando la panca era già da lunghissimo tempo asciutta, ma era già scomparsa e nessuno più sapeva a che dovesse servire la sentinella in quel posto. Questo aneddoto sarebbe un paradigma di tutte le istituzioni, se a custodire la panca pitturata di fresco invece del soldato avessero messo un sorvegliante ad hoc, stipendiato per questo scopo. Questo sorvegliante non si sarebbe ricordato che per alcuni giorni che doveva avvertire i passanti perchè non si sporcassero gli abiti al contatto della pittura fresca. Una volta la panca asciutta, egli non se ne sarebbe più curato ed avrebbe avuto soltanto il pensiero d'ingraziarsi i suoi superiori per poter rimanere al suo posto. Col tempo avrebbe dimenticato completamente quale fosse il suo compito primiero e avrebbe soltanto saputo che ogni mese riscuoteva una certa paga da una certa tesoreria. Venendo un nuovo padrone che avesse l'intenzione di sopprimere quella spesa inconcepibile, il guardiano escogiterebbe qualche inutile attività fittizia, dispiegherebbe il massimo zelo nella difesa della sua funzione e potrebbe forse dimostrare eloquentemente e all'evidenza, non solo che si fa grave torto a lui, ma che si scuote l'ordine pubblico sottraendogli la paga.

Attorno a tutte le istituzioni pubbliche si cristallizzano interessi privati che le difendono con la massima energia e che di solito le mantengono ancora molto tempo dopo che sono diventate inutili e per certi rispetti ingombranti. La lotta contro di esse si manifesta quando quelli che non ne traggono vantaggio o ne subiscono danni o ne comprendono l'inutilità, cominciano a sottometterle ad una critica puramente razionale. Gli uomini consuetudinari stanno per molto tempo chiusi contro la critica; se ne indignano anche, perchè la sentono come un incomodo. I goditori dell'istituzione criticata rimproverano ai critici con collera e con disprezzo la loro mancanza di senso storico e intuitivo e mostran loro, con altera superiorità, quanto questa istituzione sia stata utile necessaria e giustificata al suo inizio. I retori sofisti pagati dallo Stato per difendere l'ordine

vigente, professori, accademici, commendatori, dimostrano con frasi saccenti la superficialità della critica e la generale inferiorità morale politica sociale dei critici. Ma questi infine si trovano sempre dalla parte del giusto, poichè « se la ragione è diventata un'assurdità e il beneficio un tormento », la ragione d'una volta non è scusante valevole per l'assurdità attuale, e l'assicurazione che essa ieri fu un beneficio non lenisce il tormento di oggi. Il sempre vigile razionalismo d'una minoranza che ha vivo il senso della realtà, è il verme che rode i sostegni dell'ordinamento vigenti e ne saggia la stabilità. C'è una lotta incessante fra l'egoismo parassitario degli usufruttuari, la pigra fermezza della folla, la sua incapacità a perseguire un po' a fondo gli effetti d'una istituzione, da una parte, e la chiaroveggenza, l'intendimento per la correlazione di fenomeni complicati, l'avversione all'andazzo comune, la volizione di alcuni pochi dall'altra parte, ed infine rimane vincitore quegli che dispiega maggiore energia nella lotta. Anche la peggiore istituzione non è mai perita in causa dei suoi difetti, nè la critica più razionale ha mai trionfato per la sua ragionevolezza, fino a che la critica non fu incorporata in una persona che potè condurre in campo, per la ragione, energie organiche più grandi di quelle dei difensori del male. Ma in tal caso il critico deve essere non di poco, ma di parecchio superiore al guardiano dell'ordine vigente, poichè nella difesa contro un assalto al suo interesse personale, alle sue risorse, alla sua posizione, ai suoi privilegi sociali, anche l'uomo mediocre trova una risolutezza e una pugnacità che lo stimolo riformatore disinteressato non concede che a personalità particolarmente elette ed eccezionalmente poderose.

La storia dell'umanità si compone degli atti dei singoli uomini, e questi vengono spinti ad agire da una sola forza motrice: il loro bisogno fortemente e immediatamente sentito, o, per adoperare un'espressione ancor più generale, più comprensiva e psicologicamente più giusta, un senso di malessere al quale vogliono sfuggire. L'energia delle loro azioni sta in rapporto diretto

colla violenza del loro senso di malessere; quando questo sale fino al grado di dolore, di tormento, d'insopportabilità, quelle diventano impetuose, violente, perfino eroiche. Circa questo meccanismo umano non esiste divergenza d'opinioni, tra i filosofi e i sociologhi dai tempi più remoti ad oggi. Questo pensiero si manifesta in essi più o meno chiaramente e viene espresso vagamente o risolutamente. Aristotele nella « Politica » fa della felicità, dell'eudemonia dei cittadini lo scopo dello Stato. Ogni attività politica e sociale è dunque rivolta, secondo lo Stagirita, a procurare sensazioni piacevoli ai cittadini. Questo equivale a confondere il sentimento del piacere positivo con la preservazione negativa del malessere, unico beneficio che la folla domanda alle istituzioni generali e che queste le possono nella migliore delle ipotesi procurare. Astrazion fatta da alcuni cortigiani del potere, che vorrebbero partecipare allo sfruttamento dei grandi parassiti e che cercano di aggranfiarne cariche, sinecure, privilegi, i cittadini non si attendono alcuna fortuna dalle autorità superiori; sono certo abbastanza contenti di non ricevere torti, di essere protetti contro le prepotenze e di trovare aiuto con le risorse pubbliche in casi di sinistri accidentali, di essere insomma preservati da sofferenze. Sant'Agostino non è più chiaro d'Aristotele quando definisce (1) « la felicità il compimento — o « il più alto scopo » — di tutte le cose desiderabili » e vede in essa la leva delle azioni umane. Ogni uomo aspira senza dubbio alla felicità, consapevolmente o inconsapevolmente. In tale generalità l'eudemonismo di Aristotele è una verità incontrastabile. Ma il semplice desiderio di uno stato immaginario di delizia non lo determina che raramente e in via eccezionale a fare uno sforzo. Il vero stimolo del suo agire non è un'immaginaria sensazione di piacere, ma una sensazione di malessere immediatamente risentita sotto il cui tormento egli si sente mosso ad agire

---

(1) De Civitate Dei, V, Praefatio:
« Quoniam constat omnium rerum optandarum plenitudinem esse felicitatem... ».

per difendersi e liberarsi. Locke lo ha espresso con una chiarezza insuperabile (1); « Lo sprone principale, se non unico, degli sforzi, delle azioni umane è il disagio ». « Ciò che determina la volontà ad agire non è, come generalmente si suppone, la prospettiva d'un bene maggiore, ma qualche disagio, e generalmente il più opprimente, in cui l'uomo si trova in un dato momento ». « Il massimo bene positivo non determina la volontà, a meno che la nostra brama di raggiungerlo sia aumentata in modo da sentirne sgradevolmente la mancanza. Soltanto la sgradevolezza è presente ed è contro natura che un assente eserciti influenza là dove egli non c'è ».

Ecco la verità. E quando Romagnosi (2) indica come quattro leggi della civiltà, vale a dire come quattro forze propulsive della medesima, « lo stimolo del bisogno, il conflitto, l'equilibrio e la continuità », gli si possono regalare le ultime tre, che del resto non dicono nulla. Basta « lo stimolo del bisogno ». Herbert Spencer riconosce dopo Locke che « soltanto il bisogno vince la naturale pigrizia in tutti i campi ». Diversi altri sociologhi ed economisti per indicare la forza motrice delle azioni umane usano altre espressioni diverse da quelle di Locke e di Spencer, ma intendono la stessa cosa. J. Lippert (« Kulturgeschichte der Menschheit ») considera la « cura della vita » come l'impulso principale della storia. Ward chiama la forza « i desideri » e ne conta cinque: quello dell'autoconservazione, quello sessuale, quello della bellezza, quello della morale e quello dell'intellettualità. Ma si riconosce però facilmente che tutti questi istinti non sono che casi particolari d'un solo istinto principale, quello cioè dell'autoconservazione nel più ampio significato, e che essi agiscono come stimolo ad azioni umane solo quando si manifestano abbastanza fortemente da essere sentiti come una voglia

---

(1) John Locke, An Essay concerning human understanding. 25 th. edition. London 1824, p. 172. Libro 2, Capitolo 20, paragrafo 6; p. 187, Capitolo 21, paragrafi 29, 31, 37.

(2) Dell'indole e dei fattori dell'incivilimento. Citato da R. Rocholl, Die Philosophie der Geschichte, 1878, p. 241.

prepotente di cambiare una situazione attuale. A. Wagner (1) nei suoi studi si ferma come Ward ai singoli casi, senza giungere fino alla legge generale nella sua enumerazione delle forze motrici delle azioni umane determinate dal desiderio di cultura (il desiderio dell'intellettualità di Ward), di onore, di pace della coscienza, ecc. Tutto ciò provoca senza dubbio delle azioni, ma solo in quanto diventa un bisogno immediatamente sentito. Questa riserva vale anche per Bentham, che chiama « il benessere lo scopo d'ogni pensiero umano », e per Simmel, che stabilisce che « ogni lotta per i beni economici è una lotta per le sensazioni dell'agio e del godimento ». « Benessere » e « sensazioni dell'agio e del godimento » non possono essere per se stessi stimolo d'attività, come ha dimostrato Locke. Gumplowicz (2) riconosce giustamente nel bisogno la forza motrice d'ogni formazione sociale — e di tutta la storia, dico io, — e non vede (sia detto a parte) che con ciò egli confuta la sua teoria stessa che non è l'individuo il punto di partenza d'ogni formazione sociale. È chiaro infatti che un bisogno non può essere sentito che da un individuo, non può diventare cosciente che in un individuo e non può provocare atti che in un individuo.

Ciò non contraddice punto a quanto espone Herbart: (3) « Le forze operanti nella società sono incontestabilmente nelle loro origini forze psicologiche ». Quest'opinione, che è condivisa anche da Jouffroy, da Augusto Comte e da altri, è stata sintetizzata da Lacombe (4) nel modo seguente « I bisogni agiscono nella storia non come reali biologicamente, ma come desideri sentiti;... non sono le caratteristiche del bisogno biologico quelle che si ritrovano nel comportamento dell'uo-

(1) A. Wagner, Grundlegung der politischen Oekonomie. 3 ed. Lipsia 1892, 1 Vol. p. 83 e segg.

(2) Ludwing Gumplowicz, Grundriss der Sociologie. 2 ed. Vienna 1905, p. 204.

(3) Opere di Herbart, edite da Hartenstein. Vol. VI, p. 33.

(4) P. Lacombe. De l'histoire considérée comme science, Paris, 1894, p. 32.

mo, ma sono quelle del bisogno psicologico ». È giusto, ma è tanto naturale, che non valeva la pena di dirlo. Un bisogno che non perviene a rappresentazione nella coscienza, può determinare dei riflessi, ma non produrre atti volitivi deliberati e coordinati. Si tratta dunque d'un semplice gioco di parole, quando alla constatazione che i bisogni o, per dir meglio, le sensazioni di malessere sono lo stimolo di tutte le azioni umane, si oppone la frase altotonante: « Gli uomini vengono mossi soltanto da forze spirituali, da idee ». Ambedue queste affermazioni non contrastano fra loro, sono anzi identiche. Certo, il senso di malessere deve diventare rappresentazione, il bisogno deve diventare idea per provocare azioni. Ma ciò che provoca le azioni per mezzo dell'idea e della rappresentazione è pur sempre il bisogno, la sensazione di malessere.

La forza propulsiva della sensazione di malessere opera secondo un dato meccanismo. Ogni vita è una lotta contro un dispiacere sentito immediatamente; ogni azione inconsapevole o consapevole è la difesa contro una sgradevolezza, lo sforzo per cambiare una situazione spiacevole. L'uomo — come del resto fino a un certo punto ogni essere vivente — sopporta pertanto il dispiacere, cerca di adattarvisi o almeno di accomodarsi con esso, quando non vede mezzi per liberarsene od anche quando ne vede la possibilità, ma giudica che lo sforzo necessario sarebbe superiore alle sue forze e troppo pericoloso, e che il successo non sarebbe sicuro. Ogni individuo porta in questo giudizio la sua equazione personale. L'uomo abulico, il misoneista, l'uomo mediocre, l'abitudinario, cede più facilmente alle sofferenze che non l'energico uomo superiore capace di elaborare nuove combinazioni. Quegli si attiene timidamente alla saggezza di Amleto, « che noi preferiamo sopportare i mali conosciuti piuttosto che fuggire verso quelli sconosciuti » o si consola con Plinio il Giovane (Lettere, VI, 2): « Mihi autem... leviora incommoda quod assuevi », « mi è più lieve un incomodo al quale sono assuefatto ». L'uomo forte non vuole abituarsi al suo malessere e il timore dell'ignoto non gli lascia tollerare il noto che lo

irrita. Ma viene per ognuno, anche per l'uomo mediocre più insignificante, un punto in cui egli non può e non vuole sopportare più a lungo il suo incomodo. Come lo esprime egregiamente Enrico Kleist (Penthesilea, scena 15ª) « l'uomo, ribellandosi, butta giù dalle spalle tutto quanto gli è insopportabile e tollera soltanto il peso di moderate sofferenze ». Quando questo punto d'insopportabilità è raggiunto, il tormentato non ha più che un pensiero: di veder posto un termine alle sue sofferenze. Ma qui appare l'insufficienza del suo lavoro cerebrale. Ogni sofferente sente bene di soffrire; egli conosce anche la causa immediata del suo male; vede lo sgherro che lo minaccia e maltratta, vede il carnefice che tortura o decapita gl'insubordinati, vede l'esecutore di ordini tirannici, vede gettare in carcere o mandare in esilio i reprobi; conosce il daziere e l'esattore che gli smungono il frutto del suo lavoro o gli rapiscono il suo avere; si rende conto di chi lo angoscia, lo umilia, lo opprime, di chi lo disturba nelle sue abitudini, lo impedisce nei suoi movimenti, lo urta nei suoi sentimenti, di chi infine lo cruccia in qualsiasi modo. Ma con ciò, di solito, cessa anche il suo intendimento. La sua mentalità non è capace di dedurre dallo strumento visibile dei suoi mali chi sia quegli che lo maneggia. Non comprende il legame che esiste fra un sistema politico-sociale, le caratteristiche d'un sovrano, di un ministro onnipotente, d'una classe privilegiata, la pressione di forze naturali e gli ultimi esecutori materiali e involontari d'una legge o d'un ordine lesivo, e il suo odio, la sua ribellione non si volgono quasi mai contro i veri autori dei suoi mali, ma quasi sempre contro la lontana arma passiva che quelli dal loro posto coperto gli conficcano nel corpo e nell'anima. Incapace di scoprire la vera ragione dei suoi mali, è ancor più incapace di escogitare il giusto rimedio, essendo lasciato in asso dall'immediata percezione di ciò che cade sotto i sensi. È ridotto a immaginarsi delle possibilità, a calcolare in precedenza gli effetti necessari d'una data causa, a ponderare se un cambiamento che gli sembra giovevole, si possa realizzare in mezzo alle istituzioni vi-

genti contro la forza degl'interessi che le sostengono, malgrado le abitudini della folla. Per questo occorre uno sviluppatissimo senso della realtà, il dono d'un'osservazione perspicace, cioè un'attenzione pertinace e raccolta, la facoltà di elaborare nella mente con i soli elementi reali delle lunghe catene consecutive collegate logicamente nel modo più severo e di eliminare con una critica instancabilmente vigilante ogni anello arbitriario che la fantasia vagabonda cerca d'introdurvi per comodità, e che toglie ogni valore, se non è subito osservato e soppresso, a tutte le conclusioni, perchè arbitrarie; ma tutte queste qualità mancano all'uomo mediocre. Gli sforzi per liberarsi da sensazioni di malessere divenute insopportabili, rimangono perciò quasi sempre sterili. Una moltitudine smunta dalle imposte maltratta e scaccia via gli esattori e i dazieri, e abbrucia i loro uffici e i loro scaffali. I contadini affamati assalgono il loro padrone e inceneriscono il suo castello. Il popolo si ribella incendiando e massacrando. Il risultato di questi movimenti convulsamente diretti verso una mèta falsa è però, di regola, che le cose non mutano. Il solo guadagno della folla è, nel migliore dei casi, che il carico opprimente passa da una spalla ad un'altra.

Per una semplice sommossa non c'è bisogno di accordo premeditato, nè di piano, nè di organizzazione. È un riflesso automatico. Scoppia improvvisamente, produce devastazioni, procede come un uragano o un ciclone, il cui passaggio lascia rovine e cadaveri. Anche la sommossa presuppone che nell'oscura folla c'è qualcuno che sente un po' più fortemente e che reagisce un po' più energicamente degli altri. È il primo che alza la voce e il pugno e dà l'esempio agli altri senza che questi siano capaci di agire. Egli è l'istigatore delle distruzioni che sono e possono essere il solo scopo della sommossa, ed ha rappresentato la sua parte quando esse sono compiute. È Cleone, Jack Cade, Masaniello, semplice, spensierato, ignorante, qualche volta anche una bestia scatenata, ma evidentemente qualche cosa di più risoluto e di meno cristallizzato degli altri nell'abitudine.

Una rivoluzione richiede in quella vece condottieri e preparativi. Non può essere che l'opera di uomini superiori, organicamente addestrati ad elaborare anzitutto nuove concezioni e nuove associazioni d'idee, ma che sanno anche sottomettere gli altri alla loro volontà e sanno mantenersi positivamente come loro guide e capi incontestabili. La prima premessa di tutto questo è la forza volitiva, più importante della conoscenza, della previdenza, del pensiero autonomo, più importante insomma della superiorità intellettuale. Da ciò viene che certi fanatici imbevuti d'un singolo ideale, e magari anche pronunciatamente frenastenici, possono suscitare facilmente delle rivoluzioni appunto per l'anormalità che dà in loro luogo a forti impetuosità, che li accieca davanti a tutti gli ostacoli e che fa loro trascurare qualsiasi prudenza e qualsiasi riguardo, e così le masse entusiasmate si raccolgono intorno a loro e li seguono senza esitanza, come i fanciulli seguivano il cacciatore di sorci di Hameln (1). L'unica condizione è che le masse soffrano e che il duce le illuda con la promessa di liberarle dai loro mali. Ma la volontà imperante d'un confusionario non può esercitarsi a lungo. Essa naufraga contro gli scogli della realtà di cui non tien conto e ch'egli non sa nè evitare nè superare.

Se all'energia volitiva si aggiunge la potenza del pensiero, allora il duce elabora piani razionali che cerca di realizzare. In questi casi la rivoluzione non si ferma alle distruzioni, ma s'innalza a riorganizzazioni. Sorgono nuove formazioni politiche, nuove istituzioni e nuove leggi e i loro creatori si abbandonano all'orgogliosa persuasione d'aver cambiato i dolori in sensazioni di piacere, d' aver soddisfatto bisogni penosamente sentiti, d'aver reso felice una parte dell'umanità. Ma ben presto, di regola nello spazio d'una generazione e di rado al di là dei suoi limiti, risulta che il piano della riorganizzazione fu un errore soggettivo, che esso non si sostenne alla prova pratica, che i bisogni delle masse non sono soddisfatti, ma persistono e premono

(1) Allusione a una leggenda tedesca.

ancora; le sensazioni di disagio hanno forse cambiato un poco il loro carattere, ma non sono cessate. Le speranze, i castelli in aria e i sogni di felicità che accompagnano ogni rivoluzione e in generale ogni sforzo personale tendente a cangiare la situazione esistente, fanno posto al disinganno e al malcontento, e la folla è matura per una nuova impresa d'un duce energico che le promette o di ristabilire le antiche condizioni, che nella memoria sembrano più belle di quel che fossero, o di renderle felici con un nuovo progetto. Così le rivoluzioni sono di solito come punti di fermata sulla via dolorosa dell'umanità verso nuovi adattamenti, che devono rendere più lieve e gradevole la sua vita faticosa, una ricerca incessante della giusta via e un incessante errare che non avvicina alla meta e che pertanto non può essere evitato, poichè il fermarsi è cosa insopportabile per chi è caricato d'un peso e l'idea di fare qualche cosa per alleggerirlo dà infatti per un momento la sensazione d'un sollievo reale.

Le rivoluzioni in generale non rovesciano nulla fuori dell'ordine gerarchico delle persone. Il più importante lo lasciano per lo più come è; il debole rimane sfruttato, il forte rimane sfruttatore; gli adattamenti acquistati per le sgradevolezze lasciano sopportare ancora ciò che è sopportabile; ma al posto degli individui e delle classi che avevano avuto il privilegio dello sfruttamento, subentrano altri individui e altre classi. Una rivoluzione dunque dà agli uni e toglie agli altri; è un esame materiale del simbolo e del prestigio del potere di cui prova e misura la resistenza; essa dà al forte il retaggio del debole, il quale si era mantenuto soltanto perchè si era sempre creduto alla sua forza senza metterla alla prova; essa distrugge un'apparenza che non corrisponde più a nessuna realtà. Ma il suo effetto non dura a lungo. « I rossi sono i bianchi in cammino, i bianchi sono i rossi arrivati », ha già detto Alfonso Karr. Un nuovo ordinamento si cristallizza presto in una nuova abitudine, una nuova realtà di forza si volatilizza in

nuovi simboli; nuovi eredi deboli vivono del prestigio dei nuovi forti antenati e lo sguardo che abbraccia lunghe epoche non vede più che una serie di ondulazioni in un piano prevalentemente orizzontale. In genere anche le rivoluzioni più rumorose non risolvono che tensioni ben circoscritte e non penetrano profondamente. Tocqueville (1) nota « che perfino la grande Rivoluzione francese ha influito molto meno sull'evoluzione della storia di Francia di quello che si creda ». A questo riguardo, Lotze (2) fa un'osservazione curiosa « ... tutte le agitazioni e la varietà delle rivoluzioni e delle riorganizzazioni, di cui si cerca il senso di correlazione », dice egli, « non sono in fondo che la storia del sesso maschile; attraverso a tutte queste tempeste e in questo tumulto le donne passano quasi inosservate e ripetono sempre nell'identico modo le semplici e grandi forme vitali dell'animo umano ». Anche a questo va posta una restrizione. La storia non è neppure quella dei maschi, ma soltanto di una piccolissima cernita di maschi, e dell'enorme maggioranza di essi non c'è altro da dire che quello che Lotze afferma per le donne.

Qui si parla sempre soltanto di rivoluzioni. Si potrebbe obiettare che la storia non procede sempre e forse nemmeno principalmente per rivoluzioni, ma altresì con innovazioni lente, prudenti, pacifiche, di piccola portata, largite dalle autorità superiori. Questa obiezione sarebbe insignificante. Poichè dal punto di vista psicologico non c'è differenza tra la rivoluzione e la prudente riforma proveniente dall'autorità. Ogni innovazione è un'usurpazione perturbatrice delle abitudini ed una costrizione a nuovi adattamenti. Non si può cambiare l'immagine d'un francobollo senza andare incontro a qualche ostacolo e senza dover superare una resistenza. Rivoluzione e riforma o evoluzione non si

(1) Citato da Roberto Flint, The Philosophy of History in France and Germany. Edinburgh and London, 1874, p. 313.

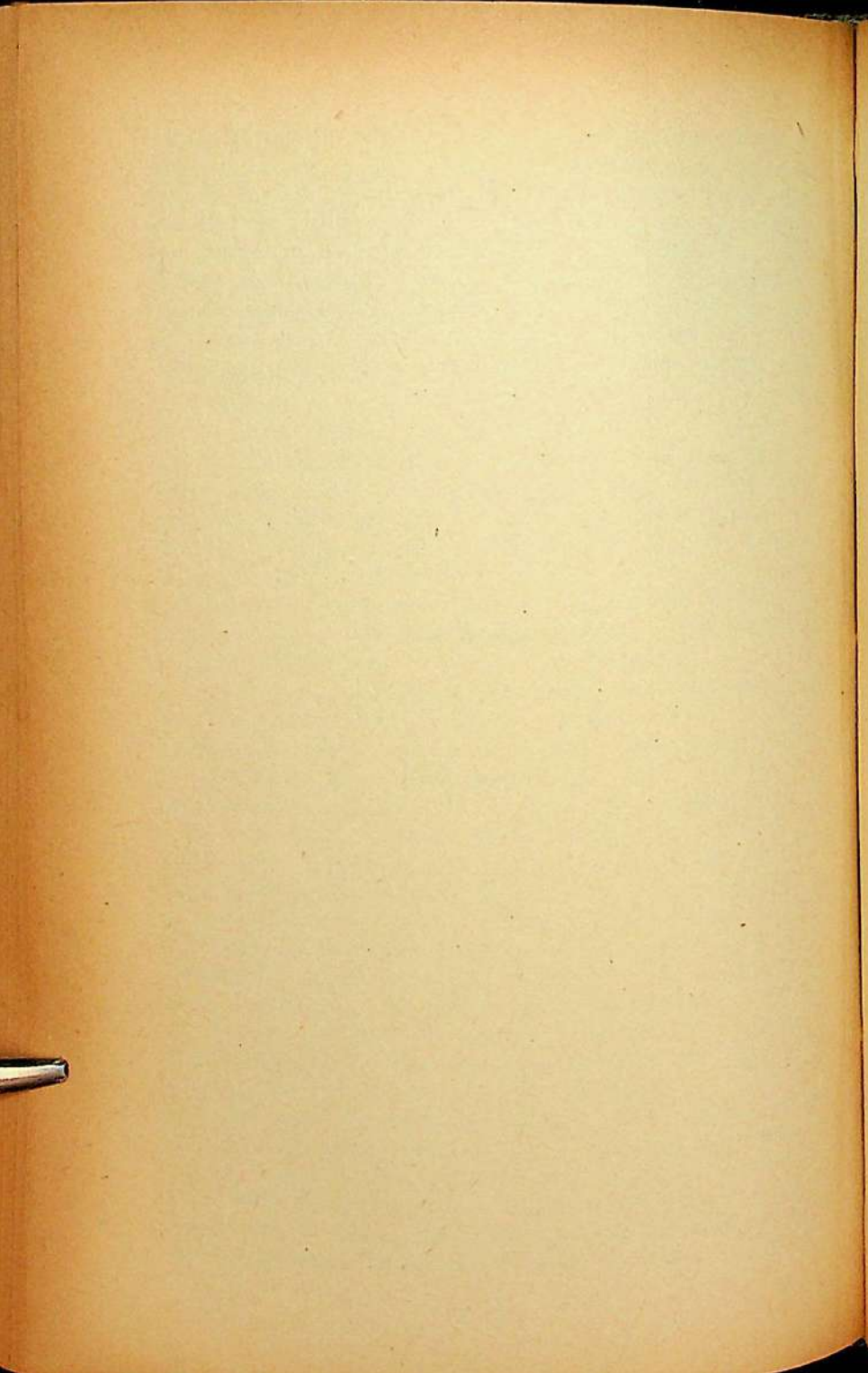
(2) Hermann Lotze, Mikrokosmus. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie. III. T. Lipsia, 1864, p. 49.

differenziano nell'essere, ma soltanto nella quantità, cioè in ampiezza, energia e ritmo. La rivoluzione richiede promotori più forti della riforma, avendo contro di sè tutte le abitudini, tutto l'andazzo della vita, gl'interessi dei potenti, i simboli ai quali la folla attribuisce la rappresentazione della forza, del diritto, dell'ordine e delle convenienze, ed in suo favore soltanto la superiorità volitiva dei suoi condottieri, le sensazioni di malessere dei suoi seguaci e la capacità d'adattamento dei giovani, che non sono ancora completamente irrigiditi nelle loro abitudini e che sopportano il loro malessere con minore pazienza che non la generazione più vecchia. La riforma ha il vantaggio che la si può intraprendere con forze più deboli, potendo esser messa in opera con l'ausilio di tutta la macchina politica e sociale, dall'incorporazione di tutte le abitudini comuni della folla; essa dunque si allontana di meno dall'andazzo, urta di meno e richiede minori adattamenti nuovi che non la rivoluzione. Ma questa e quella sono l'effetto della stessa causa: la sensazione di malessere che viene sentita e compresa come un bisogno di mutamento.

Il concetto del bisogno deve essere sviscerato in tutta la sua ampiezza. Può essere di natura fisica e intellettuale. Nel primo caso è fame, nel secondo caso un desiderio o un impulso interno di rivolta. Uno chiede cibo e bevanda, abiti caldi, comoda dimora, un altro ozio e distrazioni e liberazione dal pensiero dell'indomani, un terzo bellezza e sensualità. Questi si strugge di dolore per non poter usare la sua lingua materna in tutte le occasioni, quegli per dover obbedire ad ordini di stranieri, il terzo per non avere la piena libertà di vivere secondo le sue credenze che gli sembrano il suo possesso più importante. Le nature particolarmente forti si sentono spinte ad estendere la loro personalità superando e dominando gli altri, elevando la loro volontà e le loro opinioni a leggi costrittive del pensiero, del sentimento e delle azioni degli altri. Il bisogno soggettivamente sentito e riconosciuto, che richiede soddisfacimento, è la forza motrice nel conquistatore e nel fondatore di religioni, nel dittatore e nel capo partito. Esso

assume ogni forma: ambizione, arrivismo, sensualismo, orgoglio, impazienza, spirito d'avventura, sete di vendetta; esso dimostra tutti i gradi d'intensità, dalla semplice fantasticheria dolorosa che si appaga d'un sospiro o d'un'illusione, o che nel migliore dei casi si consuma in una realizzazione artistica, fino alla sensazione del dolore tormentoso che cerca sollievo negli atti più violenti.

La formola dell'azione umana rimane eguale in tutte le contingenze, nelle più piccole come nelle più grandi, e viene sempre determinata dalle stesse leggi psichiche: la capacità di adattamento è una qualità fondamentale sparsa in tutta la specie, non solo dell'umanità, ma di tutti gli esseri viventi; nella folla media essa è limitata dalla precoce organizzazione di tutte le associazioni, dall'irrigidimento in abitudine; gli uomini superiori la mantengono più a lungo e più liberamente e sono in grado di sciogliere presto e facilmente le vecchie associazioni d' idee e di formarne di nuove. Quando questi uomini dal pensiero personale sono anche fortemente volitivi, allora essi diventano i capi e i dominatori naturali della folla; se ne servono come d'uno strumento di soddisfacimento dei loro bisogni e le impongono questo servizio in parte con la costrizione, in parte con il miraggio di sollievi e di soddisfazioni. La costrizione si esercita col potere personale o col peso delle istituzioni esistenti di cui essi si sono impadroniti; tuttavia, in ultima analisi, anche l'opprovazione della macchina governativa non è che una vittoria della personalità superiore sopra gli uomini che maneggiano questa macchina. La spinta ad ogni azione è data da un bisogno fortemente sentito; la direzione e la meta dell'azione sono determinate dal giudizio che deriva da esperienze. Più scarse sono queste esperienze, più esse sono comprese e mantenute difettosamente, più erronea è la loro interpretazione, di tanto più disadatte sono le azioni prescritte dal giudizio per appagare i bisogni. Così tutta l'umanità è un faticoso vacillare da un malessere ad un altro, una ricerca per lo più vana di soddisfare bisogni che infiggono sempre il loro pungiglio-

ne nella coscienza. Ma via via che l'ignoranza diminuisce e si accresce la conoscenza, viene ad aumentarsi la possibilità di liberazione dalle sensazioni di malessere, se non per la media degli uomini, per gli uomini superiori e per un numero sempre maggiore dei medesimi. E la liberazione dalle sensazioni di malessere si è in ultima analisi ottenuta finora quasi sempre con lo sfruttamento parassitario degli sforzi altrui. Se sarà sempre così, lo ricercheremo nel capitolo seguente.

VIII.

LA QUESTIONE DEL PROGRESSO.

Da secoli i pensatori discutono sulla questione di sapere se il progresso esiste. Quelli che lo negano sono altrettanto numerosi, eloquenti e convincenti, come quelli che lo affermano. Gli antichi in generale non ci credevano. Avevano un oscuro intuito del decorso eternamente uguale dei fenomeni cosmici e se li figurarono come movimenti ciclici, come un continuo ritorno ai cominciamenti. Questo è il senso delle immagini orfiche e della dottrina esoterica di Lino, e in diversi modi ne parlano Esiodo, Eraclito, Democrito, Empedocle, Platone, Zenone. Aristotele lo dice chiaramente: « Tutto è movimento ciclico... le età umane, i regni, la terra stessa, che ha il suo fiorire e il suo appassire ». Anche Tucidide rigetta il pensiero del progresso. Tutto — insegna egli — sarà sempre come è, finchè gli uomini saranno come sono; ciò che è, sia subito detto fra parentesi, una frase sorprendentemente superficiale. Giacchè il progresso consisterebbe appunto in ciò, che gli uomini non rimarrebbero come sono, mentre ciò che si tratta di sapere è appunto: sono gli uomini come erano e saranno sempre come sono? I Pitagorici, che nel loro misticismo cosmico-astrologico subordinavano tutti gli avvenimenti all'influenza degli astri, erano convinti che tutti i fenomeni nel mondo e nell'umanità, si dovessero ripetere anche nelle più piccole e singole particolarità al riapparire d'una identica costellazione di astri — la teoria dei cicli dei filosofi greci in forma astrologica.

Cicerone (1) si attiene letteralmente alle concezioni dei suoi maestri ellenici, quando parla dei « mirabili circuiti delle rivoluzioni e vicissitudini politiche ». Se poi gli antichi ammettevano una mutazione, la consideravano come un peggioramento. Come la dottrina bramanica delle quattro yuga od età del mondo, considerava la yuga più antica, che deve esser durata 4800 anni, come la più perfetta, quella della verità, del regno degli dei, così i Greci e i Romani riponevano nel passato l'età dell'oro della felicità e della pace. Sono noti a tutti i passi relativi di Ovidio (« Aurea prima sata est aetas » ecc. Metamorph, I, 89 e segg.) e di Orazio (« Aetas majorum, pejor avis, tulit — Nos nequiores, mox daturos — Progeniem vitiosiorem » — « L'età dei padri, peggiore di quella degli avi, ci portò noi, miseri, che presto daremo progenie ancor più miserevole »).

I moderni concepirono in genere il problema del progresso in limiti più angusti; non lo estesero a tutto il fenomeno cosmico, ma lo limitarono all'umanità. Machiavelli si attiene al risultato morale finale « Il mondo », dice nel Proemio al secondo Libro dei « Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio », « ha sempre racchiuso in sè la stessa accolta di vizi e di virtù ». Johannes Bodinus condivide perfettamente le opinioni degli antichi e di Machiavelli. Le rivoluzioni umane, « velut in orbem redire videntur », sembrano ritornare come in un cerchio; egli non crede ad un progresso morale; la quantità di virtù e di vizi rimane la stessa; in quella vece è certamente convinto del progresso materiale; in ispecie riguardo all'industria, il XVI secolo gli sembra superiore di molto a tutti i precedenti e a prova di ciò gli sembra sufficiente citare la stampa allora recentemente inventata. Gioberti rinnega recisamente l'idea del progresso. Alla fine del XVII secolo si condusse con violenza la disputa (2) tra avversari e partigiani di

(1) De Republica, I, 29: « Miri sunt orbes et quasi circuitus in rebus publicis commutationum et vicissitudinum ».

(2) Perrault, Parallèle des anciens et des modernes, Paris, 1688. Vedi anche: Hippolyte Rigaut, Histoire de la querelle des anciens et des modernes. Paris, 1856.

questa idea, ma da ambo i lati non si trattava che di progresso nelle arti o nella poesia ed è notevole che già allora molti critici prudenti e pieni di gusto sostenessero la superiorità del nuovo sul vecchio, sebbene fosse stata creata soltanto una piccola parte delle opere che formano oggi l'orgoglioso possesso dell'umanità. Goethe dice: « Gli uomini diventano più intelligenti e più accorti, ma non migliori, non più felici nè più energici ». Un altro gran poeta, Lamartine, insegna che « l'idea del progresso è un sogno, un'utopia e un'assurdità ». Schopenhauer oppone all'idea del progresso una ragione aprioristica: « Poichè il mondo è eterno, la teoria del progresso è necessariamente falsa. Il progresso sarebbe cominciato dall'eternità e dovrebbe aver già raggiunto da moltissimo tempo la sua meta ». Questa proposizione formola un postulato indimostrato e indimostrabile: l'eternità del mondo. Ma ammettendo questo postulato, e non è possibile non ammetterlo, la proposizione è logicamente irrefragabile. Ma tale proposizione non si riferisce all'umanità, bensì all'universo, alla cui eternità essa non partecipa. Lotze si sottrae argutamente al dovere di decidersi per l'una o per l'altra soluzione. Egli ammette il progresso nel campo del sapere, ma questo progresso consiste nella lenta scoperta delle invariabili leggi universali. Detto altrimenti: il progresso sta nella constatazione che non ci può essere progresso. In un altro punto (Microcosmo, III volume p. 29) è meno prudente e dice sinceramente: « Un progresso nel campo della storia è a stento percepibile ». Seguendo Vico, che ha rinnovato la teoria ciclica degli antichi nei suoi ricorsi, nel continuo ritorno degli stessi avvenimenti, anche Odysse Barot insegna nelle « Lettres sur la philosophie de l'histoire » che il « progresso è soltanto una durevole oscillazione » e l'evoluzione « l'incessante ritorno degli stessi fatti e delle stesse idee ». Per Fontenelle « il cuore è sempre lo stesso, lo spirito si perfeziona; le passioni, le virtù, i vizi non si cambiano, le cognizioni aumentano ». Fénelon, il buono, l'ottimista Fénelon, non ammette neanche questo. « L'equità, la saggezza, tutte le virtù si trovano presso l'uomo semi selvaggio, tutti i

vizi sorgono e si sviluppano colla civiltà » ha egli sostenuto molto tempo prima di Rousseau.

Queste testimonianze si potrebbero aumentare facilmente. Bastano quelle citate. Dall'altro lato vediamo Descartes schierarsi a favore della realtà del progresso. Per Bacone (1) la superiorità dei moderni sugli antichi, almeno nella scienza, sta fuori di dubbio. Leibnitz (2) non è affatto sicuro se esista un progresso. « Potrebbe darsi che il genere umano giunga col tempo a una perfezione maggiore di quella che possiamo attualmente immaginarci ». L'abbé de St. Pierre crede naturalmente a un magnifico progresso ininterrotto, lo stesso dicasi di Diderot, ciò che potrebbe piuttosto sorprenderci. Condorcet, senza scrupoli, chiama il suo sguardo sulla storia e sulla filosofia della storia « Quadro del progresso dell'umanità » e abbozza un'incantevole immagine dell'avvenire che non conoscerà guerre e vedrà la generale fratellanza umana, in cui gli uomini si comprenderanno con una sola lingua universale e godranno d'una vita prolungata all'infinito. La ragione procurerà un paradiso all'uomo. Condorcet sviluppa, del resto soltanto con aggiunte esaltate, le opinioni che già Turgot aveva eloquentemente espresse nel « Secondo discorso sopra i graduali progressi dello spirito umano ». Kant accoglie il medesimo punto di vista di Turgot e di Condorcet, lo stesso dicasi di St. Simon, i cui sogni avveniristici salgono fino in paradiso. Cousin dichiara conciso e dittatoriamente col tono abituale appreso da Hegel: « La storia è l'evoluzione dell'umanità nel tempo e nello spazio e il concetto d'evoluzione comprende in sè l'idea del progresso ». Augusto Comte accetta categoricamente il fatto del progresso colla sola riserva che esso non è un bene perfetto. Il suo lato tragico è secondo lui la divisione del lavoro che innalza bensì gli uomini al di sopra delle bestie, ma li allontana anche

---

(1) Novum organum, I Aphorismus 84: « ... a nostra ætate (si vires suas nosset et experiri et intendere vellet) majora multo quam a priscis temporibus expectari par est... ».

(2) Théodicée, III, paragrafo 341.

dalla natura, li obbliga a tenersi in una società organizzata e li rende dipendenti da essa, dalla qual cosa nascono lo sfruttamento ed altri mali che le bestie non conoscono. Michelet non vede in tutta la storia che un unico perenne progresso verso la libertà. Lubbock, Tyler, J. St. Mill sono parimenti persuasi del progresso. Buckle non crede ad esso nella morale, ma non lo pone in dubbio nella scienza e nella conoscenza.

Questo fuggevole sguardo conduce a stabilire che la credenza o la non credenza nel progresso coincide con l'ottimismo e col pessimismo. Uomini dal robusto senso pratico come la maggior parte degl'Inglesi, giocondi e contenti di sè come i Francesi del secolo filosofico, vedono in color rosa il cammino del mondo; gli studiosi e i pensatori soverchiamente riflessivi, che vivono in tempi d'oppressione politica o soffrono di torbide fatalità personali, se lo figurano lugubre e disperato. In base a ciò si dovrebbe credere che il progresso o il ristagno non siano fenomeni obbiettivi, ma sensazioni puramente soggettive, dipendenti dal temperamento dell'osservatore, dalla giovinezza o dalla vecchiaia, dalla malattia o dalla salute. Se ciò fosse esatto, allora cadrebbe da sè la necessità di discutere la questione se il progresso esista. Basterebbe stabilire che l'organizzazione dell'umanità in luoghi e tempi diversi sembra offrire aspetti diversi e che la comparazione di questi aspetti conduce diversi osservatori a valutazioni diverse, le quali possono essere tutte soggettivamente giustificate, ma in realtà sono tutte insieme illusioni senza esistenza. Rimane da vedere se non si può riuscire a distinguere nei mutamenti delle situazioni umane i tratti oggettivi che sottraggono il loro giudizio all'arbitrio soggettivo e permettono l'enunciazione di una legge generale di questi mutamenti.

Prima di porsi a trovare una risposta razionale alla domanda se il progresso esiste, bisogna anzi tutto andare chiaramente intesi su ciò che si vuol comprendere sotto il nome di progresso. Quasi ognuno di quelli che hanno preso posizione di fronte a questo concetto, gli dà un altro senso e ciò ne spiega i giudizi divergenti.

Di regola si annette alla parola progresso l'idea di miglioramento.

Paracelso dice nella sua « Grande Chirurgia »: « Dedico questo libro a quelli che pensano che il nuovo vale più dell'antico, soltanto perchè è più nuovo ». Ecco una supposizione che non persuade lì per lì e che ha assoluto bisogno di dimostrazione. Perchè il nuovo deve essere necessariamente migliore del vecchio? Può anche essere peggiore e viene infatti sempre dichiarato peggiore da molti. Giungiamo dunque di nuovo a una valutazione che può essere motivata soltanto in modo esclusivamente soggettivo. Noi dobbiamo giungere ad un contrassegno oggettivo del progresso intorno al quale non sia possibile alcuna divergenza d'opinioni. Questo contrassegno risiede nel solo fatto del mutamento che possiamo anche chiamare evoluzione. Ma a condizione di non pareggiare, come per esempio abbiamo visto in Cousin, l'evoluzione al progresso e di assegnare a quest'ultimo un rango più alto nella scala dei valori. Con Herbert Spencer possiamo spiegare l'evoluzione come differenziazione accrescitiva d'un oggetto mediante l'assunzione di nuovi elementi (integrazione) e col dispiegamento di nuove forme più svariate. Il dispiegamento di nuove forme può anche non andare unito all'assunzione di nuovi elementi; può anche accompagnare l'eliminazione di vecchi elementi, la dissoluzione. La dissoluzione forma parte dell'evoluzione come l'integrazione e ciò stesso ci rende avvertiti che l'evoluzione non va considerata come equivalente al progresso nel senso di un aumento di valore.

Nel fenomeno cosmico non c'è mai ristagno; tutto è moto. Tutto si move; Eraclito ha detto la parola, ma gli uomini hanno sempre conosciuto il fatto. Non essersi arrestati a stabilire il corso eterno, ed essere invece giunti all'idea che nell'eterno succedersi dei mutamenti, ogni condizione consecutiva sia sempre migliore e più perfetta della precedente, è fare dell'antropomorfismo incosciente e ingenuo. Il concetto di evoluzione e di progresso presuppone nel pensiero universale — non soltanto quello del senso comune discreditato presso i filo-

sofi, ma anche quello dei dotti cultori delle scienze intellettuali — una rappresentazione vaga e incerta che è molto lontana da quella che Spencer definisce come una semplice differenziazione crescente per integrazione. Si pensa a una forma ideale, a un archetipo, intorno al quale la forma tenderebbe per evoluzione. Se in realtà ci fosse una simile meta evolutiva riconoscibile, se esistesse una forma ideale, ossia un archetipo, la questione del progresso sarebbe evidentemente risolta. Avremmo una misura del valore, potremmo decidere senza titubanza se una formazione sia superiore ad un'altra. Più essa assomiglierebbe alla forma ideale che tende a realizzare nel suo sviluppo, più essa si avvicinerebbe all'ideale che è chiamata a raggiungere, e più noi dovremmo considerarla e apprezzarla come perfetta, più potremmo essere affermativi parlando d'un progresso della formazione. Ma il pensiero dell'archetipo non è uscito che dall'osservazione del contegno degli uomini e più tardi di tutti gli esseri viventi in generale. Si osservò che il bambino nasce piccolo, debole, incompiuto, cresce a poco a poco, si sviluppa, diventa giovane e raggiunge la sua bella piena maturità.

Neanche la mente dell'uomo primitivo più deficiente poteva credere che il neonato rappresentasse una forma definitiva, ma fu obbligato ad ammettere che esso era destinato a diventare uomo. Qui c'era dunque una meta riconoscibile verso cui una data creatura si muove nelle sue mutazioni. L'adulto era il modello virtualmente esistente, a cui il fanciullo cercava di avvicinarsi sempre più finchè lo aveva raggiunto. E neppure poteva essere dubbio che l'adulto non rappresentasse un tipo superiore e più perfetto del fanciullo. Era obbiettivamente più perfetto perchè era più produttivo e più autonomo sotto ogni rapporto; lo era anche per il pensiero formale, perchè soddisfaceva un bisogno del pensiero logico il quale esige che un movimento cominciato e di cui tutta la traiettoria è presente alla mente allo stato di rappresentazione, si compia in conformità al suo destino, pensiero logico che protesterebbe, se deluso e sviato, contro ogni arresto al di qua della meta e contro

ogni deviazione dalla linea immaginaria e che è soddisfatto quando può accertarsi che la realizzazione è conforme alla rappresentazione. Qui noi cogliamo lo schema dell'idea di progresso: l'uomo era in presenza del fatto d'una evoluzione; riconobbe che questa aveva uno scopo prestabilito; poteva quindi considerare ogni nuova tappa dell'evoluzione come un avvicinamento verso lo scopo, e per conseguenza come un perfezionamento e un aumento di valore, e giunse così ad assimilare l'evoluzione al progresso e il progresso al miglioramento, vale a dire a mutare questi concetti in giudizi di valore.

Non si tardò ad estendere questo schema, fatto sull'osservazione della vita umana, agli animali e alle piante, a tutto ciò che pare dapprima incompiuto e che poi cresce e matura. Non del tutto a torto, poichè il concetto d'un'evoluzione che sarebbe in pari tempo un perfezionamento, si adatta superficialmente a tutto ciò che è vivente per le stesse ragioni come per l'uomo. Ma anche in questo stesso schema, apparentemente irreprensibile, s'infiltravano già degli errori di pensiero che la mente umana non poteva ancora scoprire per insufficienza di senso critico. L'evoluzione dell'essere vivente non si ferma al punto della piena maturità. Essa va oltre e il tragitto che percorre a partire da questo punto va discendendo, poichè conduce alla decadenza e alla morte. È un arbitrio il non voler vedere nella curva dell'evoluzione che la parte ascendente e non la discendente, la fioritura e la maturità e non la decadenza e la morte. Quanto quelle, anche queste sono porzioni altrettanto regolari ed essenziali del fenomeno totale. Nulla autorizza a considerare appunto lo stato di maturità come l'archetipo, in quanto che l'essere vivente si trasporta senza fermarsi, con passo uguale, dalla fioritura e dalla maturità fino alla morte. Si può dunque essere benissimo autorizzati ad affermare — come ha fatto Claudio Bernard senza esitazione — che lo scopo della vita è la morte, che l'archetipo verso il quale tende ogni essere vivente e che cerca di realizzare, è l'individuo senile, il quale, dopo lo spossamento totale della sua

forza vitale, muore e si decompone. Ma un'evoluzione che, per necessità ineluttabile, conduce all'annientamento, non potrebbe essere assimilata al progresso concepito come perfezionamento. L'uomo preferisce vedere lo scopo dell'evoluzione dell'essere vivente nell'individuo nella piena forza dell'età, anzi chè in quello arrivato alla senilità e diminuito, perchè si trova sotto una triplice influenza inconsciente. Dapprima sotto quella dell'idea utilitaria di capacità, che è evidentemente maggiore al punto culminante della vita che al suo punto terminale affievolito; poscia sotto quella della tendenza di riferire a se stesso tutte le sue rappresentazioni. Questa tendenza fa sì ch'egli non segue volentieri l'idea dell'evoluzione al di là dell'apogeo della vita, perchè preferisce vedersi all'età della fioritura che in quella della decadenza, e perchè gli sarebbe immensamente gradevole che l'evoluzione si fosse compiuta e fermata a questo punto della vita. In fine, e non in misura trascurabile, egli è sotto l'influenza del vago accompagnamento armonico di note sessuali che si associano all'immagine d'un essere alla fase della fioritura, mentre esse rimangono mute quando si tratta d'un individuo sul declinar della vita. Lo schema del progresso dedotto dall'osservazione dei fenomeni della vita e rappresentante il progresso come un miglioramento e un accrescimento di valore è altresì inesatto per l'altra ragione che non esiste una scala di valori inoppugnabile per la valutazione delle differenti età dell'essere vivente.

Se è il piacere estetico del contemplatore che decide, molti giudici attribuiranno un maggior valore alle gioie dell'infanzia che all'incantesimo della giovinezza, e la maggior parte troveranno questo più bello delle qualità serie della maturità. Prendendo come misura la quantità delle sensazioni soggettive di piacere, è incontestabile che la giovinezza è preferibile alla maturità, e pertanto anche il pensiero più superficiale non suppone che lo scopo dell'evoluzione dell'essere vivente sia la sua fase giovanile, e non il suo stato di maturità. Si vede dunque che anche il movimento del processo vitale da uno stato a un altro, che ha suggerito agli uomini l'idea del

progresso, non giustifica, dopo maturo esame, lo schema che parifica il progresso col miglioramento e coll'accrescimento di valore.

Ma è completamente errato riferire al mondo lo schema del progresso formato secondo i fenomeni della vita. Questa è una conclusione analogica alla quale potè condurre soltanto l'ingenuo antropomorfismo. Si presuppone addirittura che anche tutto l'insieme cosmico debba avere un ideale di compimento, analogo a ciò che nell'essere vivente la forma adulta rappresenta di fronte alla forma infantile e che esso si sviluppa verso questo scopo a un dipresso come la forma adulta è derivata da quella infantile. Nessuna osservazione positiva permette pertanto l'ipotesi che l'universo si sviluppi in una forma più matura e più completa come verso uno scopo ideale; in quella vece tutte le osservazioni astrofisiche obbligano a ritenere che nell'universo certi fenomeni si seguono regolarmente e gli astri passano in continuo flusso attraverso una serie di forme che si disciolgono a vicenda e il cui ordinamento sembra essere immutabile. Una nebulosa primitiva circola, si condensa, si scalda, si separa in un sole e in pianeti; questi, che sono in principio gocce fluide, si consolidano; il sistema cede a poco a poco il suo calore — conseguenza della prima concentrazione — allo spazio, si raffredda, si congela, s'incontra dopo lunghe epoche con altri sistemi; in conseguenza di ciò divampa improvvisamente — si rammenti la Nova Persei! — si fonde, si evapora, volatilizza, ritorna allo stato di nebulosa per esser spinta come tale in una nuova direzione e per ricominciare l'intero processo, animata da una nuova velocità dislocatrice. Questo decorso di stati noi lo chiamiamo sorgere e perire di mondi, ma senza traccia di giustificazione obbiettiva. Nulla sorge e nulla perisce. La nebulosa obbedisce alla stessa energetica come il sistema isolato di un sole circondato da pianeti; lo scontro dei due sistemi ed il loro ritorno allo stato di nebulosa si compie in virtù delle stesse leggi secondo le quali dalla nebulosa si forma il sistema solare e planetario; ogni stato ha la stessa dignità e lo stesso valore dell'altro: l'uno e l'altro

sono due diversi aspetti del medesimo fenomeno e se a noi soltanto la forma di sistema solare e planetare sembra esistenza reale, se la nebulosa ci sembra caos e il ritorno del sistema nella nebulosa una fine, questo non è che effetto inconscio del pensiero egocentrico. Vivendo noi stessi in un pianeta e non essendoci nella nebulosa primitiva le condizioni per la vita, per la vita che ci è nota, un sistema solare e planetare ci sembra essere la meta di evoluzione di tutte le forze operanti nell'universo e la nebulosa la fine di tutte le cose e d'ogni essere. Noi prendiamo la nostra vita come misura dei fenomeni cosmici; valutiamo altamente ciò che le giova e deprezziamo ciò che non si comporta con essa e non sappiamo riconoscere che i processi cosmici scorrono senza riguardo per noi e che tutte le forze nell'universo sono incessantemente e uniformemente al lavoro, ci sia o non ci sia un'umanità. L'argomento di Schopenhauer che il mondo è eterno, che cioè ogni evoluzione deve aver già raggiunto dall'eternità il suo scopo estremo, è sufficiente per dimostrare l'assurdità del concetto di evoluzione nella sua applicazione al mondo. Qui fa cecca anche la formola spenceriana, poichè la serie delle condizioni di stato del cosmo non è nè una differenziazione, nè un'integrazione, nè una disassociazione, ma un movimento continuo, una circolazione eterna, che si compie in un ritmo sempre eguale. Non è lecito far rilevare alcuni singoli settori del circolo, alcuni singoli periodi del ritmo e di presentarli come più perfetti e migliori. Poichè migliori e più perfetti sono i singoli settori ed i singoli periodi soltanto riguardo a noi; ma astenendoci dal metterli in relazione con noi, con l'umanità, con i fatti della vita, non c'è allora più nessun motivo di ritenere il conglomerato della materia in astri sferici superiore alla sua distribuzione uniforme nello spazio nebuloso, e di vedere in un sole ardente e nei pianeti riscaldati, acquosi e ariosi, qualche cosa di meglio che in un sole spento e in pianeti ridotti in scorie e privi d'aria e di acqua.

Nell'universo non c'è posto dunque per l'evoluzione

e ancor meno per il progresso nel senso di perfezionamento. Tutti i fenomeni conosciuti costringono una mente inaccessibile a mistiche visioni ad ammettere un eterno movimento ciclico uniforme, che riattraversa sempre fasi equivalenti, ed è razionalmente inconcepibile l'idea d'uno scopo finale verso il quale il mondo si moverebbe in continua ascensione. Il pensiero del progresso ricavato osservando lo svolgimento degli esseri viventi, rimane nella sua applicazione limitato soltanto ad esseri viventi. Ma pur ammettendo senza obbiezione che dal punto di vista edonistico la giovinezza e la prima virilità siano un vero progresso nell'esistenza dell'individuo, almeno per certi godimenti, dovremo pertanto ben guardarci dal far uscire questa idea dal quadro rigorosamente chiuso dell'esistenza individuale e dall'applicarla magari anche soltanto all'umanità. L'edonismo, come misura di valore, ci lascia qui in asso. Poichè l'umanità, come venne minutamente spiegato in capitoli precedenti, è un'astrazione; è una semplice figura rettorica considerarla come un essere individuale, come una persona che ha un'infanzia, una giovinezza, una virilità e una vecchiaia. Ogni uomo che si sviluppa normalmente attraversa il medesimo corso di vita con tutte le fasi d'età; ognuno ha infanzia, giovinezza, virilità e vecchiaia, sia che abbia vissuto al primo comparire della specie sulla terra, sia che viva oggi o fra un milione di anni.

L'umanità non può dunque avere un'età determinata che dia per sua propria natura sensazioni gradite o sgradite, come lo sono la giovinezza e la vecchiaia nell'individuo.

Si parla, è vero, di epoche storiche felici e infelici; ma questa è una generalizzazione che non tocca l'individuo. Il regno di Antonino Pio, — che fu secondo la testimonianza dei contemporanei uno dei periodi meno travagliati di cui l'umanità abbia serbato memoria — ha avuto i suoi ammalati e i suoi morti, e individui che si sono lagnati per malattie, per la vecchiaia e per la miseria. Durante la peste nera e la guerra dei trent'anni, che sono certamente le epoche più fosche del nostro

millennio, ci furono giovani che sentirono la gioia della vita e della loro giovinezza. L'edonismo dunque non ci può dire se un'epoca storica fu più felice d'un'altra e se l'evoluzione dall'una ad un'altra fu un progresso o un regresso.

Dobbiamo quindi ricorrere a un criterio che non sia quello edonistico se vogliamo attenerci all'idea di progresso nel seno dell'umanità. Si è spesso proposto come tale quello della moralità. Da una generazione all'altra, dall'una all'altra epoca, la coscienza si raffinerebbe e diventerebbe più sensibile e più esigente, il sentimento del dovere più profondo e più imperioso, più viva e più diretta la ripugnanza contro gli atti di violenza e d'ingiustizia. In questa marcia si deve riconoscere uno sviluppo in avanti e in alto, un progresso, a meno che non si voglia ammettere che il passaggio graduale dal male al bene, dal vizio e dal delitto alla virtù, dalla indifferenza verso i propri simili all'amore del prossimo, ai riguardi, alla compassione non determini alcuna differenza di valore tra gli uomini e forse li danneggi rendendoli meno atti alla lotta per l'esistenza.

Ma anche questo criterio della moralità è malsicuro. Ci si affaccia subito un'obbiezione a cui si è già accennato brevemente: l'uomo più morale è di certo come essere sociale, più perfetto dell'uomo meno morale; più egli è riguardoso verso i suoi simili — e a ciò tende infine tutta la morale, quando la si voglia liberare da ogni velame mistico, — di tanto più agevole e gradevole gli si rende la vita; ma la pace maggiore, la vita più tranquilla che egli ottiene forse con la sua moralità, egli le paga troppo caramente con l'intristimento della sua risolutezza, del suo sano amor proprio, della sua vita istintiva, vale a dire di quelle qualità la cui cura è condizione sine qua non del completo sviluppo ed ampliamento della personalità. La moralità più elevata potrebbe dunque riconoscersi come progresso soltanto quando si volesse vedere l'ideale evolutivo dell'uomo nell'ente sociale e non nell'individualità. Questo postulato è ammesso dagli uni, rigettato dagli altri, epperò può essere difeso e attaccato con motivazioni egual-

mente forti. Ma anche prescindendo dall'obbiezione fondamentale, che la moralità più elevata significa non necessariamente un progresso antropologico, ma senza dubbio un progresso sociale, rimane ancora da rispondere alla domanda preliminare: Si osserva nel corso della storia un'ascensione della moralità?

A prima vista questo sembra indiscutibile. Molte atrocità sono completamente scomparse dalla vita civile. L'antropofagia non s'incontra più che nelle tribù selvagge più arretrate, mentre prima era sparsa su tutta la terra. Oggi non si torturano e non si uccidono più i prigionieri di guerra, anzi essi vengono trattati onorevolmente e provveduti di tutto il necessario. Lo straniero non è più, come altra volta, fuori della legge, ma si trova in tutti i paesi civili sotto la protezione dei trattati e della legge. I potenti non possono più sacrificare impunemente e apertamente l'onore e la vita dei deboli ai loro capricci ed alle loro brame. I delitti brutali diminuiscono. Il valore della vita umana è calcolato più alto. Nessuno di questi fatti ha bisogno di essere negato o, magari, anche appena messo in dubbio. Ma essi lasciano adito a diverse interpretazioni.

Tutte le comparazioni fra lo stato attuale della moralità ed uno stato precedente poggiano sopra la statistica, e questa conta e registra i fatti, ma le sono inaccessibili gl'istinti e le aspirazioni dell'anima. Se gli uomini commettono in numero minore atti che la legge qualifica come reati o come delitti, non è detto che questo dimostri una moralità più elevata. Può anche essere conseguenza di abulia, di mollezza; può anche dipendere dal fatto che regna maggior ordine nello Stato, che vi si esercita una sorveglianza più stretta, che ogni infrazione viene subito scoperta, perseguita e punita e che l'individuo sta continuamente sotto la pressione della salutare paura d'un'autorità superiore onnipresente e vigilante. Nella sua coscienza, solo con i suoi istinti e con le sue passioni, l'uomo civile non è più morale del selvaggio e l'uomo di oggi non è probabilmente diverso da quello della più antica epoca della pietra. L'anarchico che scaglia una bomba, senza curarsi se essa pone

in brandelli donne e fanciulli, in che cosa è egli migliore del guerriero selvaggio che sorprende di notte la tribù nemica e macella tutti, gli uomini con le donne e i fanciulli? Certo, l'anarchico è guidato da un pensiero che egli ritiene nobile e bello; ma anche il massacratore selvaggio è convinto che il suo atto è grandioso ed eroico, e i cantori della sua tribù glielo confermano in canti trionfali. Tanto l'uno che l'altro seguono un impulso interno e soddisfano se stessi senza badare alle loro vittime. E il borsista e lo speculatore che arranfano milioni a centinaia, che rapiscono a sangue freddo il patrimonio di migliaia di famiglie, gettandole nella miseria e nella disperazione, che spingono al suicidio e che arricchiscono se stessi col frutto del lungo lavoro degli altri, è forse meno brigantesco e meno massacratore di un sultano del Wadai, che macella o rende schiava tutta la popolazione di vasti territori e s'impadronisce di tutti gli averi di essa? Ha egli maggior rispetto dei diritti del prossimo che non ne avesse il Wiking medioevale che assaliva le coste straniere, assassinando, incendiando, violentando e facendo bottino? Infatti la storia non registra alcuna atrocità che non si sia ripetuta ai tempi nostri o in tempi ancor recenti. Le più terribili crudeltà della *Jacquerie* francese trovarono il loro riscontro nel 1906 nella sommossa dei contadini estoni e lettoni nelle provincie russe del Baltico. Le atrocità degli Armagnac e degli scorticatori della guerra dei Trent'anni si ripeterono nella guerra spagnuola di Napoleone I, nelle scorrerie dei Kurdi contro gli Armeni, nelle invasioni brigantesche in Macedonia. Mario, che nel suo ingresso solenne a Roma richiedeva il saluto, sotto pena di morte, non era più avido di sangue di quello che non lo fosse Rosas in Argentina, Lopes nel Paraguay, Castro nel Venezuela. Nella psiche degli uomini odierni si nascondono gli stessi demoni dei nostri più remoti antenati. Le catene cui sono legati, sono forti: sono quelle dell'ordinamento statale. Ma basta che esse sieno un po' allentate o slacciate, e subito i demoni irrompono con la stessa foga giubilante e imperversano con la stessa crudeltà di qualsiasi tempo.

Dove rimane il progresso morale? La folla ha chiara visione che non ce n'è. Poichè in tutti i proverbî e in tutti i motti popolari il passato appare come l'età dell'oro, specie in riguardo ai costumi, e si vanta la semplice probità e l'onestà degli antenati di fronte alla mancanza di fedeltà e di credenza dei posteri.

Dobbiamo dunque lasciar da parte il criterio di felicità e di moralità se vogliamo misurare il progresso nell'umanità. Forse possiamo servirci d'un terzo criterio, quello delle invenzioni tecniche. Che distanza dalla lampada ad olio e dalla fiaccola alla luce elettrica, dalla produzione del fuoco con lo sfregamento al fiammifero, dal viaggio a piedi, a cavallo o in piroga al treno elettrico e al piroscafo, dal messaggio mandato per staffetta al telegrafo elettrico e al telefono, dalla mazza e la scure di pietra al fucile a ripetizione, alla mitragliatrice, alla torpedine, all'artiglieria navale! Ma a che pro allungare questa enumerazione, che ogni uomo colto può completare da sè? Qui il progresso è innegabile. Ma sicuramente esso non significa un progresso della moralità; poichè il possessore di tutte le invenzioni tecniche dei tempi moderni non viene da esse necessariamente reso migliore; in certe circostanze esse gli agevolano il soddisfacimento d'un egoismo delittuoso, sono seduttrici che lo spingono ad abusare della sua superiorità e infatti ogni singola invenzione diventa causa di nuovi maleficî, che con mezzi meno perfetti non si potevano compiere del tutto o almeno così facilmente. Non significa neppure aumento della sensazione di felicità umana, che soggettivamente si può sentire meglio nell'ignoranza e nell'indigenza che nella civiltà più progredita. Non si dimentichi che molte invenzioni servono spesso a creare o almeno ad aumentare e generalizzare bisogni che esse appagano elegantemente, e che gli uomini, prima di queste recenti facilitazioni, non soffrivano di questi bisogni, non conoscendoli. Si osservi poi che i prodigi meccanici d'oggidì non procurarono nuove gradevolezze che a una scarsa minoranza, mentre la gran maggioranza rimane esclusa dal loro godimento. Nel treno di lusso, che per il ricco fa del viaggio un diletto

preclaro, il povero non viaggia tutt'al più che come fochista o frenatore e questi non ha certo maggior felicità del carrettiere o del postiglione dei tempi passati. La banca e l'assegno bancario rendono oggi più comodo il maneggio del denaro e la sua disposizione di quello che non lo fosse la cintura che serviva da borsa, ma chi non ha denaro, non possedeva altra volta la cintura come oggi nulla sa di banca e di assegno bancario. Non occorre dimostrare per ogni singola invenzione questo rapporto dei pochi e dei molti. Anche le grandi influenze delle nuove conquiste, quelle che hanno larghi e lontani effetti, non favoriscono tutta l'umanità e nemmeno la collettività d'ogni popolo civile. Le attuali istituzioni delle comunicazioni e del commercio mondiale preservano con sicurezza un paese dalla carestia solo quando in qualche altra parte del globo ci sono dei mezzi di sussistenza che per la loro abbondanza possono essere esportati. Ma la carestia esercitava per lo più le sue micidiali devastazioni a lunghi intervalli, fra i quali spesso c'erano lunghi periodi d'abbondanza, mentre oggi una parte troppo grande della popolazione urbana, quella che gli economisti inglesi chiamano la « decima parte sommersa » « the submerged tenth », soffre cronicamente di carestia e non conosce più i giorni dell'abbondanza. Prescindendo dai casi particolari possiamo stabilire in linea generale che la moralità e la sensazione di felicità non dipendono in alcun modo dalle invenzioni tecniche, che gli uomini viventi nell'ignoranza e nella barbarie possono essere morali e sentirsi anche felici, mentre con tutte le meraviglie della meccanica, con le più ricche applicazioni del vapore e dell'elettricità può sussistere la più abbietta depravazione morale che giunge fino alla manìa suicida e alla più brutale miseria materiale. Quando dunque alcuni pessimisti negano ai progressi tecnici ogni valore effettivo per l'umanità e anzi non li vogliono riconoscere come progressi, questo loro modo di vedere, benchè sembri a tutta prima paradossale, si lascia difendere benissimo.

Ma se si può porre in dubbio l'utilità immediata delle invenzioni e delle scoperte per la grande maggioranza

degli uomini, c'è una cosa che non può essere messa in dubbio e contrastata, e cioè che esse sono il risultato e la prova tangibile d'una conoscenza più estesa e più profonda. Con questa noi otteniamo infine una misura sicura per il progresso, ed essa ci assicura che c'è non soltanto un semplice moto non suscettibile di valutazione, non soltanto una semplice marcia nel rapporto dell'umanità con la natura, ma anche un progresso effettivo.

Dagl'inizi della civiltà gli uomini non hanno cessato di perfezionare il loro metodo di osservazione e di registrazione dei fenomeni, di approfondirne i legami, di stabilirne più sicuramente le leggi. La marcia dalla più crassa ignoranza al sapere sempre più chiaro e più ampio può essere più o meno rapida o lenta, può farsi in serie più larghe o più strette, ma finora non si è mai arrestata. Nessuna invenzione utile all'umanità è mai andata perduta, nessuna verità scoperta di qualche valore è stata dimenticata. La leggenda corsa qua e là che in tempi andati alcune classi, come i sacerdoti egizi, o alcuni singoli taumaturghi, come forse gli Addetti del medioevo e del XVIII secolo, abbiano posseduto una scienza segreta che scese con loro nella tomba, è pura fantasticheria. I templi di Tebe non erano illuminati a luce elettrica, le statue degli dei non parlavano attraverso il fonografo con i fedeli. Nessuno ha posseduto la pietra filosofale che gli assicurava perenne giovinezza e trasformava tutti i metalli in oro; nessuno prima dei nostri tempi ha mai maneggiato i raggi x ed il radio. Soltanto l'invincibile tendenza verso ciò che è miracoloso ha fatto inventare e credere queste fiabe agli uomini. Si attribuisce ad Aristarco la conoscenza del sistema copernicano, che doveva essere annunciato formalmente diciassette secoli più tardi. Qui, e in molti casi simili, si confondono delle intenzioni geniali con il chiaro esame e la rigida dimostrazione. È forse un gioco dilettevole, ma infecondo, quello di ricercare negli antichi scrittori accenni ad invenzioni che vennero fatte secoli o millenni più tardi, di trovare in Cicerone la descrizione dei caratteri mobili, in Leonardo da Vinci

e in Cyrano de Bergerac quella dell'aerostato e del velivolo, in altri quelle della fotografia, del telegrafo, del telefono. Nell'Opus Majus di Ruggero Bacone si vuol trovare la risoluta predizione della polvere pirica, del canocchiale, della macchina pneumatica, dell'aerostato, della campana del palombaro, del ponte sospeso, del bastimento a vapore e della ferrovia (1). Ci furono persino dei curiosi commentatori che hanno attribuito la disfatta della banda di Corè alla posa di una mina di polvere o di dinamite; nei tubi metallici a foggia di tromba sotto il cui fracasso crollarono le mura di Gerico videro dei cannoni, nel carro di fuoco di Elia una locomotiva o un'automobile, nel mito di Dedalo e di Icaro la storia del primo aviatore. Tutto questo non è serio. I bisogni sono quelli che hanno ispirato sempre all'uomo il desiderio di soddisfarli; il desiderio fu sempre il padre di rappresentazioni; un'immaginazione viva evocava facilmente delle visioni favolose sul modo come fosse possibile l'appagamento di quei desideri, ma la difficoltà è di fare il gran passo da questo gioco dell'immaginazione, che lavora sotto il pungolo d'un bisogno o d'una brama, alla creazione d'una realtà, e di porre al posto di ondeggianti rappresentazioni una invenzione tecnica o una scoperta scientifica determinata. Chi fa questo passo non ha di comune coi sognatori che lo precedettero che il bisogno che li ha tutti spronati. Una volta fatto il passo, il bene acquisito non va mai più perduto per l'umanità.

Dopo la lunga notte medioevale, dopo un millennio di barbarie feudali, al risorgere degli spiriti, potè accendersi la disputa se esiste o non esiste un continuo progresso. Nella famosa polemica della fine del XVII secolo a cui parteciparono appassionatamente Boisrobert, Lamotte, Perrault, Terrason e altri (2), Perrault — davanti all'innegabile ottenebramento più volte

---

(1) Frédéric de Rougemont, Les deux cités. Paris, 1874. Vol. I, p. 449.

(2) Hippolyte Rigaut, Histoire de la querelle des anciens et des modernes. Paris, 1856.

secolare della cultura greco-romana — se la cavò con l'immagine dei fiumi che apparentemente s'inaridiscono tutto ad un tratto, ma che in realtà continuano il loro corso sotterra per ricomparire in un punto lontano in tutta la loro pienezza (1). La comparazione è seducente, ma non è giusta. Il sapere una volta acquistato non viene inghiottito dalla terra e non mena una vita sotterranea. Un maestro lo trasmette sempre al discepolo, i figli lo ricevono in retaggio dai padri, precisamente come nei tempi in cui fiorisce la scienza, quando dunque il fiume scorre sulla terra, per rimanere nell'immagine di Perrault. Il numero dei cultori del sapere reale e sicuro non è mai grande; quando regna la barbarie può esser ancor più esiguo; ma non potrebbe estinguersi che nel solo caso in cui fosse limitato ad un solo punto terrestre e ad un'unica classe d'un singolo popolo e che questo fosse sorpreso e subito sterminato da conquistatori stranieri e selvaggi, a un di presso come i *conquistadors* massacrarono i depositari del sapere messicano e peruviano, prima di aver preso con loro contatto, il che avrebbe reso possibili le comunicazioni e gli scambi intellettuali. Ma un caso simile non s'è mai presentato nel corso della storia in seno alla razza bianca e gialla, la creatrice e depositaria della nostra civiltà, e perciò tutto quanto è stato acquistato si è sempre mantenuto, l'ampiezza del sapere si è costantemente sempre più estesa, senza mai menomarsi, e il progresso della conoscenza è sempre stato continuo.

Per conoscenza s'intende il comprendimento dei fenomeni e delle loro coordinazioni e successioni normali a mezzo dell'intelligenza. Intuito e supposizione possono condurre alla conoscenza svegliando l'attenzione e indicandole la via da seguire, ma non sono conoscenza. Questa si può ottenere soltanto con l'aiuto d'un'osservazione consapevole e volente, raramente, e in via eccezionale, con la percezione involontaria e anche con impressioni sensoriali inconsapevoli. Probabilmente, la coscienza interviene, in quanto non si tratti di semplici

(1) Perrault, Parallèle des anciens et des modernes. Paris, 1688.

tropismi, nella formazione di ciò che una parola piuttosto vaga si chiama istinto. Poichè osservando i movimenti più complicati, la cui successione e coordinazione esigeva in principio la massima attenzione e continui consapevoli atti di volontà (come per esempio il nuoto, la scherma, il suonare il pianoforte), si vede che essi si organizzano in un automatismo che lavora sicuramente senza l'intervento della coscienza, dell'attenzione e della volontà; perciò è ovvia, anzi s'impone la conclusione che ogni automatismo, e perciò anche l'istinto, ha le sue origini in atti consapevoli adattati volontariamente ad uno scopo prefisso ed è un risultato organizzato dell'attenzione. Sta però di fatto che nel momento in cui questa organizzazione è compiuta nel sistema nervoso centrale, la coscienza si trova eliminata dalle manifestazioni dell'istinto, e questo non è una conoscenza. Può tutt'al più diventare una fonte di conoscenza, nel senso che la coscienza, che è per così dire spettatrice delle manifestazioni della sua propria vita istintiva, esce a un dato momento dall'indifferenza, che è la sua attitudine naturale in presenza di spettacoli ordinàri, si sveglia alla curiosità e si pone la domanda della causa e dello scopo degli atti istintivi.

La condizione prealabile della conoscenza è dunque in tutte le circostanze un lavoro della coscienza, la quale osserva i fenomeni con l'ausilio dell'attenzione e coordina le sue percezioni in rappresentazioni collegate. Più l'attenzione è acuta e durevole, tanto più esatta e più completa risulta l'osservazione, le rappresentazioni e i giudizi acquisiti coincidono più giustamente coi fenomeni e di tanto più la realtà racchiude in sè la conoscenza. Progresso della conoscenza significa dunque aumento del suo contenuto reale; non accontentandosi di arrestarsi al risultato, ma volendo risalire al meccanismo che lo produce, bisogna dire: Il progresso è l'aumento della facoltà di porre in attività l'attenzione artificiale e di tenerla attiva in piena energia preservandola da ogni deviazione. Espresso altrimenti, il progresso è, in ultima analisi, lo sviluppo in energia e in perseveranza della volontà umana nelle sue

manifestazioni intellettuali, che sono l'attenzione e l'inibizione. Il compito di quest'ultima è di sopprimere nuove serie di rappresentazioni che, suscitate dalle impressioni sensoriali e da associazioni interne, cercano continuamente di irrompere nella coscienza, mentre questa è disposta per una data osservazione che deve essere completata in tutte le direzioni ed i cui risultati devono essere elaborati logicamente.

Da questa definizione del progresso concepito come un ampliamento della conoscenza, a mezzo dell'aumento del suo contenuto di realtà, risulta che l'immaginazione, la quale dispone arbitrariamente degli elementi della realtà e le cui immagini non pretendono di rispecchiare i fenomeni, non può partecipare direttamente al progresso. Ed essendo l'arte creazione dell'immaginativa, anch'essa si appalesa inservibile come misura del progresso. Perciò fu un errore quello di voler risolvere la questione del progresso comparando le antiche opere d'arte con le moderne, come si tentò di fare nella nota disputa degli antichi e dei moderni, nel XVII secolo. Preporre Omero a Dante, Tasso a Milton, Sofocle a Shakespeare e Schiller, Fidia a Michelangelo, Zeuzi a Raffaello o viceversa non dimostra niente pro o contro il progresso. I circoli della conoscenza e dell'immaginazione s'intersecano, è vero, ma non si coprono. Nei suoi cominciamenti l'umanità ebbe probabilmente una fantasia più lussureggiante che più tardi (1), poichè la sua conoscenza era oltremodo scarsa e perciò non frenava nè consapevolmente nè inconsapevolmente l'immaginazione scorazzante libera in esuberante galoppo selvaggio. La conoscenza fu stimolata e diretta soltanto dai bisogni, dalla brama, dal desiderio, e il suo gioco dovette svegliare appetiti speciali, perchè esso corrispondeva appunto completamente ad appetiti organici e li sollecitava. A mala pena impedita dall'attenzione artificiale ancor poco sviluppata, non limitata da riguardi concer-

---

(1) G. B. Vico, Nova Scienza, 2ª ediz. Napoli, 1730. Libro I, Cap. II: « Gli uomini del Mondo fanciullo per natura furono sublimi Poeti ».

nenti la realtà sconosciuta o incompresa, la fantasia predominava nell'attività cerebrale e si sviluppava con un rigoglio che l'uomo civile dall'intelletto disciplinato, educato all'osservazione della realtà non conosce più nel suo stato normale, ma soltanto ancora in perturbazioni patologiche, nei deliri dell'acuta manìa, nell'ebbrezza alcoolica, dell'oppio o dell'hascisch, o in altre intossicazioni. Nessuna invenzione poetica dei tempi posteriori uguaglia i miti e le favole dell'antichità in vivezza e ricchezza di sorprendenti modi di dire, e anche oggi le tribù selvagge producono poemi favolosi superiori alle produzioni artistiche consimili dei popoli civili. Il progresso tarpa le ali al Pegaso o restringe lo spazio in cui egli può scorazzare e lo rende prudente nei suoi movimenti a pregiudizio della sua magnifica impetuosità e della grazia del suo volo spensierato.

Il progresso della conoscenza ha giovato soltanto indirettamente all'arte; in quanto che la conoscenza fornì all'immaginazione delle rappresentazioni più numerose e più sicure per la coordinazione arbitraria, e il senso della realtà più sviluppato promosse una maggiore partecipazione della ragione critica e della logica al lavoro creatore della fantasia. Potrebbe pertanto darsi che le opere d'arte i cui autori posseggono una conoscenza più ricca, abbiano minor forza di suggestione, sola fonte del loro effetto estetico, che non le opere di creatori molto più ignoranti; perchè questi credono alle loro invenzioni fantastiche (1), mentre quelli si pongono al disopra di esse e le riconoscono come un semplice gioco della loro mente. Nessuno spirito moderno avrebbe saputo immaginare con l'ingenuità degli antichi degli esseri ibridi, come i centauri, le sfingi, i satiri, i grifi, le arpie ecc. o far intervenire gli dei nei destini umani come hanno fatto Omero e i tragici. Quanto poco convinto e convincente ci sembra il sovrannaturale del Tasso nella *Gerusalemme liberata* e quanto difficile riesce al lettore dei nostri giorni di ritrovarsi in mezzo alle streghe e gli spiriti di Shakespeare che non possono darci alcun brivido,

(1) « Fingunt simul credunt ». Tacito.

essendo evidente che il poeta stesso non li prende del tutto sul serio.

Quale è mai lo scopo per il quale gli uomini fanno il duro sforzo di fortificare la loro volontà di rendere la loro attenzione più acuta e più sostenuta, di frenare le corse senza scopo delle associazioni d'idee, d'introdurre una realtà sempre maggiore nelle loro rappresentazioni, di acquistare insomma una conoscenza sempre più ricca, più solidamente fondata e più vasta? Anche qui non si tratta che del solo grande scopo d'ogni attività della vita: quello dell'adattamento più facile e più preciso alle condizioni naturali in mezzo alle quali si svolge la loro esistenza.

Progresso significa certamente movimento verso una meta, ma questa meta non è mistica, non è pensata da uno spirito sovrannaturale e prestabilita da una volontà trascendente; essa è interamente terrestre, concreta, immanente; è quella verso cui tende tutta la vita, l'autoconservazione. Il progresso della conoscenza permette di approfittare in un modo più vantaggioso di tutte le risorse naturali utilizzabili per l'uomo, d'evitare più spesso i danni e i pericoli che lo minacciano, d'accrescere le sue sensazioni di piacere, di sopprimere più largamente le sensazioni spiacevoli, di prolungare la durata media della vita. L'effetto immediato dell'accrescimento della conoscenza è d'indole puramente utilitaria, biologica. I suoi effetti indiretti sono psicologici, morali. La conoscenza innalza il sentimento d'indipendenza dell'uomo e gli dà in misura crescente una coscienza della sua dignità. Desta la sua resistenza contro la dominazione, la tutela, lo sfruttamento dell'egoismo. L'uomo che è giunto a comprendere che nessuna affermazione deve essere accettata ciecamente, ma deve essere sottoposta al controllo critico della ragione, alla comparazione con fatti sperimentali, non crede più all'affermazione che certi uomini sono nati col diritto di vivere del lavoro del loro prossimo e altri col dovere di lavorare per quelli favoriti, e rifiuta di cedere i frutti dei suoi sforzi se non in cambio di servizi richiesti ed utili. E siccome d'altra parte l'attenzione meglio sviluppata,

la volontà più forte lo rendono atto a fissare più a lungo un'idea e a difenderla contro l'irruzione nella coscienza di associazioni divergenti, a svilupparla secondo le regole della logica, a seguirne le ramificazioni e a formulare giudizi nei quali le cause e gli effetti dei fenomeni sono seguiti lungamente in perfetto accordo con la realtà, egli è sempre più in grado di penetrare anche al di là dei vari velami, spesso estremamente ingegnosi, con cui si riveste lo sfruttamento egoista e di difendersi più efficacemente contro i parassiti che si nascondono giù in fondo nelle vecchie istituzioni ritenute venerabili o che, accostandolo sotto la maschera di mecenati, di protettori, di assistenti insinuano nelle sue tasche le agili mani. Villa (1) sostiene con ragione che gli uomini tendono sempre verso scopi vicini perchè non vedono nè conoscono quelli lontani. Ma il progresso consiste precisamente nell'aumento dell'acume intellettuale, ciò che permette loro di scorgere e di comprendere scopi situati a distanze sempre maggiori, di penetrare, sbrogliandole, nelle condizioni più complicate.

La crescente conoscenza trae dunque con sè una valutazione più elevata della personalità e rende più difficile e più limitato il parassitismo. L'individuo si sente e si riconosce sempre più fine a se stesso e si lascia sempre meno persuadere dai sofismi reboanti che proclamano essere un dovere, ma in pari tempo un merito, una virtù e un eroismo lasciarsi consumare per altri. Le concezioni morali seguono sempre la conoscenza, quantunque a una certa distanza. In una fase poco avanzata dell'evoluzione la morale universalmente adottata si riassume in questo laconico motto oraziano: « Dulce et decorum est, pro patria mori ». Come non potrebbe esser « dolce e degno morire per la patria » se l'individuo, a quanto insegna Platone nella sua *Repubblica*, non è nulla e lo Stato, ovvero sia la patria, è tutto? E non soltanto lo Stato, che può ancora essere concepito come una grandezza morale, ma, nel seno dello Stato,

(1) Guido Villa. L'idealismo moderno. Torino, 1905, p. 305 e seguenti.

il patrizio, il privilegiato. È ciò che Lucano (1) esprime con una brutalità incomparabile: « Giammai gli dei non hanno abbassato la loro provvidenza fino a curarsi della vostra vita e della vostra morte » (o uomini del volgo). « Tutta questa gente segue il movimento dei grandi. L'umanità non vive che per il vantaggio di pochi ». Alcuni moralisti e filosofi venuti poi hanno avuto la franchezza cinica di svelare il senso più riposto di questa dottrina morale untuosa, mettendo il sovrano al posto dello Stato. Così Alberigo Gentili potè dire che il potere dei re sui popoli è un diritto naturale, necessario, assoluto, primitivo, analogo a quello del padre sui figli; questo Italiano cresciuto nelle tradizioni della cultura classica dovette pensare evidentemente alla legge delle dodici tavole: « Patri familias jus vitae et necis in liberos esto », « il padre di famiglia ha il diritto di vita e di morte sui suoi figli », con questa addizione d'un carattere più pratico: « Quidquid filius acquirit, patri acquirit » « ciò che il figlio acquista, lo acquista per il padre ». Hobbes diede alle sue idee una forma ancor più rude. Per lui il massimo bene era la pace e il maggior nemico la libertà. Egli vedeva in questa la fonte di tutti i mali, e il solo mezzo di turbare questa fonte lo riconobbe nel despotismo, nelle cui mani la chiesa deve essere uno stromento per mantenere l'ordine. Che distanza dalla dottrina di Platone, di Gentili, di Hobbes fino a quella di Höffding (2), che stima il valore morale d'una società col criterio secondo cui l'individuo non è più considerato soltanto come mezzo, ma anche come fine! O, se si vogliono scegliere altri criteri, da « L'état c'est moi » di Luigi XIV a « Io sono

---

(1) Pharsalia, Lib. V, v. 342 e segg.
« ... nunquam sic cura Deorum — Se premit, ut vestræ morti, vestræque saluti — Fata vacent. Procerum motus hæc cuncta sequuntur — Humanum paucis vivit genus. »

(2) Harald Höffding, Filosofiske Problemer, Kopenhagen 1902, p. 74: « Maalestokken for et Samfunds Fuldkommenhed vil... vaere den: i hvilken Grad ethvert personligt Vaesen stilles og behandles saaledes at det ikke staar som blot Middel, men stedse tillige som Formaal ».

il primo servo dello Stato » di Federico il Grande e alla « dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino ». Tralascio di venire fino al moderno anarchismo, per il quale lo Stato è un sistematico sfruttamento della folla per opera d'una classe privilegiata e il concetto di patria con le sue tonalità poetiche un'astuta speculazione di questa classe sulla credula sentimentalità dei poveri di spirito; il nullatenente non ha patria e non ha nessun interesse allo Stato e sarebbe pazzo se facesse il minimo sacrificio in difesa dei privilegi dei suoi sfruttatori. Queste opinioni devono sembrare terribilmente immorali e delittuose ad una morale uscita dall'ordinamento fatto dalla classe privilegiata. Ma contengono per altro, sebbene in tratti ancor rozzi ed informi, i contorni della morale d'un nuovo ordinamento, in cui l'individuo si sente scopo a se stesso, stigmatizza come delitto ogni sfruttamento e ravvisa una ripugnante immoralità contraria alla natura nel fatto di sacrificarsi per uno scopo esterno, anche quando questo scopo si trova decorato colle denominazioni più seducenti.

L'accrescimento della conoscenza ha una conseguenza diretta apparentemente contro l'individualità autonoma, contro la personalità sovrana, ma solo apparentemente. Esaminando la cosa più dappresso, l'uomo comprende che i suoi simili sono disuguali per natura, che fra di essi ci sono i forti e i deboli, gli armati e i disarmati, e che quelli non possono facilmente resistere alla tentazione di abusare della loro superiorità naturale contro i meno favoriti. A poco a poco perviene a trovare il mezzo di difesa contro gli assalti dei potenti nell'unione organizzata dei mediocri. È appunto il risveglio della coscienza individuale che determina l'individuo a sacrificare una parte della sua indipendenza, ad entrare volontariamente a far parte d'una collettività e a sopportare delle limitazioni nella sua libertà per assicurarsi con un piccolo sacrificio, ch'egli s'impone di moto proprio, contro il suo abbassamento a schiavo e a bestia da lavoro per opera di vigorosi parassiti, dai quali non si potrebbe difendere isolatamen-

te. Anche nell'unione sistematica dei mediocri per reciproca protezione si manifesta da bel principio l'ineguaglianza degli uomini. Anche qui spunta fuori un capo, un uomo superiore, che col peso della sua personalità, con la persuasione, il comando o la minaccia, costringe gli altri a schierarsi intorno a lui secondo le sue intenzioni. Il procedimento, psicologicamente e praticamente, non è gran che diverso dall'arruolamento delle bande armate che facevano i condottieri dei tempi andati; ma lo scopo è opposto; il superiore raccoglie i suoi compagni non per l'attacco, ma per la difesa, non per sfruttare, ma per evitare lo sfruttamento; lo scopo stesso esercita un'azione educatrice sulla collettività e presto anche il più limitato e più irresoluto dei suoi membri comprende perchè le appartiene e sa che è un uguale fra uguali e che questi gli garantiscono la libertà e l'indipendenza. Nella convivenza sociale degli uomini il progresso consiste dunque nel perfezionamento della solidarietà volontaria e conscia dello scopo. Lo sfruttamento si fa sempre più difficile e alla fine non è più possibile nè con la violenza nè con l'astuzia; chiunque crea valori non li cede più che in iscambio di valori eguali e al posto del parassitismo compare la simbiosi.

Biologicamente, questo significa che il progresso, facendo un lungo giro, conduce la specie umana di fronte alla natura nella stessa condizione in cui si trovano tutte le altre specie di esseri viventi. Questi si adattano nella loro conformazione al mondo circostante o periscono se non riescono ad adattarsi; nel seno delle specie tutti gl'individui si trovano nella stessa posizione di fronte al mondo ambientale, ognuno deve combattere coi propri mezzi la lotta della vita e in questo caso l'incapacità è inesorabilmente colpita da pena di morte. Ma la specie umana si trovò originariamente, come già vedemmo, in una situazione differente. Per la sua struttura non era adattata alle condizioni del mondo ambientale e per centinaia di migliaia d'anni si sforzò di adattarvisi, di condurre cioè ad effetto l'adattamento non con tutto il suo organismo, ma soltanto col suo cer-

vello, con l'aiuto dell'osservazione, dell'invenzione, del giudizio e della conoscenza.

In seno alla specie umana si produsse presto tra gli individui una grande disuguaglianza quanto al metodo di adattamento; i più abili esercitarono, secondo la legge del minimo sforzo, il più comodo e più profittevole parassitismo alle spalle dei loro congeneri meno vantaggiosamente dotati, i quali dovettero da soli fare il duro lavoro di strappare alla natura tutto ciò che era necessario per il mantenimento di tutta la specie. Pertanto, a poco a poco la specie umana giunse con mezzi artificiali a rendersi favorevoli le condizioni ostili del mondo circostante e a ricondurre i suoi individui dal parassitismo all'immediato usufrutto delle condizioni d'esistenza create artificialmente mediante gli sforzi comuni. Il compimento dell'adattamento è dunque quello di rendere più facile l'esistenza degli uomini in mezzo alla natura ostile e di rendere più difficile il parassitismo col perfezionamento della capacità difensiva, di guisa che la legge del minimo sforzo non orienta più necessariamente gl'individui, anche i più vigorosi, verso il parassitismo.

Così siamo giunti alla soluzione completa della questione del progresso. Il pensiero del progresso non ha valore e senso che per l'umanità. Esso non è applicabile all'universo, dove non c'è progresso. L'eternità del mondo lo esclude come l'esclude la mancanza d'un fine, giacchè il movimento verso questo fine significherebbe un progresso. Il pensiero umano non si può figurare nel cosmo eterno che un movimento eterno in un ciclo o in cicli, in cui tutti i settori sono eguali fra loro in valore ed importanza. Nè si può parlare di progresso neppure nei limiti del sistema solare, nel nostro pianeta, persino nella serie degli esseri viventi. Non c'è nessuna ragione obbiettiva, cioè extraumana, di valutare un globo terrestre dalla scorza solida più altamente che non una goccia fluida ardente nello spazio universale o di stimare una sfera scorificata e agghiacciata meno delle attuali o delle più antiche condizioni del nostro pianeta. Dovendosi, puta caso, fare una differenza tra queste con-

dizioni, la goccia primitiva fluida e ardente dovrebbe essere considerata superiore al globo solido e al globo glaciale, poichè l'energia in tutte le sue forme elettriche, chimiche, dinamiche si potè dispiegare più possente, più libera, più variata che più tardi nella sfera raffreddata in cui i fenomeni energetici erano rallentati. Parimenti non abbiamo ragione di chiamare ascensione e progresso, denominazioni che implicano un giudizio di valore, l'evoluzione che dell'organismo monocellulare ha fatto dei vegetali e degli animali pluriformi e fortemente differenziati. Al contrario: si potrebbe benissimo sostenere che gli esseri viventi più semplici sono più perfetti di quelli più complicati, essendo più resistenti alle ostilità dell'ambiente, mantenendosi essi meglio in mezzo agli agenti nocevoli e perchè essi non muoiono per cause interne, ma per una violenza esteriore fortuita, e godono perciò realmente dell'immortalità. Con un ingenuo ed inconscio egoismo antropocentrico noi abbiamo posto l'uomo e la vita umana come un valore fondamentale e ce ne serviamo per misurare il valore di tutte le cose, di tutti gli esseri, di tutte le condizioni. Più un essere assomiglia all'uomo, più una condizione favorisce la vita umana, di tanto più alto è il valore che attribuiamo a quello e a questa. Nella rassomiglianza umana, nella condizione favorevole per la vita ci sembra di vedere il fine, e noi consideriamo come progresso l'evoluzione tendente a questo fine. Perciò chiamiamo ascensione, perfezionamento, progresso l'evoluzione dalla nebulosa al sistema solare, il raffreddamento della goccia primitiva al globo terrestre abitabile, la differenziazione dall'essere monocellulare al mollusco, al verme, all'animale vertebrato, all'animale a sangue caldo, al mammifero. Questa è un'illusione antropomorfica che non resiste alla critica positiva.

Ma anche in seno all'umanità le proprietà fondamentali dell'intelletto e del carattere umano giustificano a mala pena l'idea del progresso. La memoria dell'uomo non si può dire che si sia perfezionata; forse si è indebolita dacchè fa assegnamento sull'ausilio della scrittu-

ra. Nè l'uomo si è fatto più felice, al contrario: il predominio dell'intelletto sul sentimento gli fa creare dei dolori immaginari e gli fa sentire il piacere reale con minor abbandono, con minore delizia. E l'uomo d'oggidì non è neppure migliore del suo antenato lontano o primitivo; il suo egoismo, la sua indifferenza e durezza verso il prossimo hanno imparato soltanto a nascondersi meglio e a cammuffarsi magari in amor filantropico. Ma rimane un punto in cui si osserva veramente un progresso, ed è il campo della volontà. La somma dell'energia volitiva umana forse non si è ingrandita; essa non partecipa neanche più così spesso, come presso i barbari, a subitanei scoppi di estrema violenza, in quelle subitanee esplosioni che producono le gesta eroiche; ma è uniforme, disciplinata e perseverante e perciò molto più adatta al lavoro metodico e fecondo che non la sregolata forza selvaggia dell'uomo primitivo; essa sta in rapporto a questa come un'acqua canalizzata, che mette in moto il mulino e che dirige con le turbine la forza elettrica, sta in rapporto ad un torrente, che è talora magro od asciutto e che tal altra volta con impeto fragoroso scalza le rocce e devasta i boschi. L'energia volitiva regolata, pur non essendo aumentata, permette pertanto all'uomo un'attenzione sostenuta e concentrata, una feconda osservazione dei fenomeni, una più profonda penetrazione del loro concatenamento causale, una più larga previsione delle loro conseguenze, giudizi e conclusioni logiche di struttura più solida, ciò che acuisce il senso della realtà, che integra maggiori elementi del presente e dell'avvenire nelle rappresentazioni e che estende e consolida la conoscenza. E infine la conoscenza gli serve a raccapezzarsi più facilmente nella natura, ad assicurarsi condizioni d'esistenza più favorevoli e a meglio soddisfare l'istinto di autoconservazione. La conoscenza è dunque la forma intellettuale dell'adattamento, e il progresso è un sempre maggiore avvicinamento alla condizione in cui l'uomo si trovava di fronte al mondo circostante prima della prima epoca glaciale da lui vissuta e che si può chiamare, se si vuole, paradisiaca. In altre parole, il progresso consiste nel

fatto che l'umanità si prepara di nuovo con mezzi artificiali le condizioni d'esistenza favorevoli che non trova nella natura e ciò a profitto non soltanto degli individui favoriti, ma anche di quelli mediocri.

Questo risultato dell'esame, questa risposta alla questione del progresso, non solo deluderà molti, ma addirittura li rivolterà. Si griderà: « Come! Ogni progresso non avrebbe altro effetto che quello di ricondurci alla stessa situazione in cui dalla nascita si trova ogni specie animale e vegetale che prospera nelle attuali condizioni della nostra terra? Tutti i nostri sforzi di centinaia di migliaia di anni non ci avrebbero portato altra utilità che quella di farci partecipare ai vantaggi del più minuscolo bacillo? Con la nostra conoscenza che stringe lo spazio infinito e ci rende familiari con la materia, lo stato e il movimento delle nebulose cosmiche più lontane, con tutte le nostre scoperte ed invenzioni, non avremmo ottenuto per tutto risultato che di poter mantenere alla bell'e meglio la nostra povera vita, nemmeno altrettanto bene quanto i nostri più remoti antenati, i quali vivevano circondati da un'atmosfera mite e calda e non avevano bisogno nè di ripari artificiali, nè di fuoco, nè di vestimenta e potevano cogliere il loro nutrimento sul primo ramo d'albero a portata di mano? Un tal dispendio di fatica e di lavoro per un risultato così meschino? È impossibile che la vita per se stessa, nuda com'è, valga la pena delle lotte gigantesche ed incessanti della mente ».

Ma tutta la rivolta dell'amor proprio ferito non serve a nulla contro l'umiliante verità. Noi ignoriamo ciò che può valere obbiettivamente la vita umana considerata sotto il punto di vista extra-umano. L'umanità stessa l'ha sempre ritenuta un bene supremo, malgrado la contraria affermazione di Schiller, che può esser vera in contingenze eccezionali, in quanto che non si tratti dell'individuo. Tutto ciò che l'umanità possiede di forze e di capacità, essa ha creduto di non poterlo impiegare meglio che alla conservazione della vita. La vita è sentita e basta a sè come un fine. Ciò è stato negato da poeti e da pensatori che hanno espresso l'opinione che

essa non valga certi sforzi. Marziale considera come massimo torto « propter vitam vivendi perdere causas », sacrificare alla vita le ragioni di vivere, e in tal modo suppone che la vita abbia delle ragioni che si trovano fuori della medesima e che la superano. Diciotto secoli più tardi, Giorgio Simmel emette un'opinione analoga, spiegando l'inquietudine, il malcontento e le aspirazioni vaghe, ma dolorose, dell'uomo odierno col fatto che in presenza della grande complessività della civiltà moderna e della estrema divisione del lavoro, l'individuo non è in grado di scorgere lo scopo e l'utilità del suo lavoro, ciò che gli fa sembrare come vana e vuota di senso tutta la sua febbrile attività ed anche la sua esistenza stessa, e lo rende malcontento di sè e della vita. Queste idee ingegnose possono venire stando al tavolino da lavoro, ma non s'incontrano contemplando gli uomini e il loro modo d'essere e di agire. Il sentimento vitale è per se stesso un sentimento di piacere e il solo fatto di provare questo piacere procura al vivente le soddisfazioni che lo stimolano a conservarselo ad ogni prezzo. Solo quando il livello dei fiotti della vita comincia ad abbassarsi nell'organismo, quando i processi fisico-chimici che accompagnano la vita, si compiono più lentamente, più penosamente, con maggiori intermittenze in tutte le cellule, allora soltanto la cenestesia non è più percepita come una sensazione di piacere; vi si frammischiano sensazioni dolorose che predominano e possono anche soffocare la sensazione di piacere; la ragione allora, determinata dalle impressioni penose che sorgono dalla subcoscienza, arriva a domandarsi quale sia lo scopo della vita e il senso del suo lavoro.

Ogni filosofare sullo scopo e sul senso della vita, quando è ispirato da un impulso intimo, spontaneo e non è semplicemente un effetto dell'imitazione o una ginnastica scolastica della mente, è sintomo d'indisposizione morale e di debolezza, di malattia o di vecchiaia. Un uomo nella pienezza delle forze, che si mette a tavola più volte al giorno affamato, che desidera l'amore d'una donna e guarda con gioia i suoi figlioli che crescono, che gode del risveglio della natura, quest'uo-

mo non si domanderà mai con inquietudine se tutti questi sentimenti e se queste varie appetenze e la loro soddisfazione rendono la vita degna d'essere vissuta e se ne costituiscono un contenuto sufficiente. Egli non ricerca lo scopo o il senso riposto della vita, ma riconosce l'uno e l'altro, con sua piena soddisfazione, nelle immediate sensazioni del momento. Nella stessa guisa, nè l'impossibilità d'abbracciare con lo sguardo, ad ogni istante, il lavoro collettivo e organizzato di una comunità civile, nè l'aridità intellettuale del compito che, in una divisione del lavoro spinta agli ultimi termini, tocca all'individuo, non sono tali da produrre in questo una depressione morale e da riempirlo di dubbi dolorosi circa lo scopo e il valore dell'esistenza. Se Giorgio Simmel prestasse attenzione alla saggezza delle nazioni, egli comprenderebbe il proverbio francese: « Non è il mestiere che è sciocco, ma è la gente che è sciocca ». All'uomo semplice ogni occupazione sembra giustificata e razionale se essa lo fa vivere, lui e i suoi; egli desidera soltanto di vederla vantaggiosa, il più che è possibile, per lui e non si cura dell'importanza che può avere nell'economia totale della collettività. La speculazione sullo scopo e il senso della vita è un lavoro della ragione, mentre il desiderio di vivere, la gioia di vivere sono sentimenti che nascono e sussistono al di fuori della ragione e non ne sono influenzati.

La questione del senso e dello scopo della vita degli uomini e dell'umanità, appartiene all'ordine delle questioni del senso e dello scopo dell'universo, dell'origine e della fine di tutti i processi cosmici; perciò essa non consente alcuna risposta razionale e non può dunque dar luogo che a propositi fantastici. Chi voglia attenersi alla realtà ed evitare di correr dietro ad ogni idea arbitraria che passa per la testa, chi voglia lasciarsi guidare dai fatti, arriverà presto a comprender che tutto il lavoro preistorico e storico dell'umanità non ha mirato che alla propria conservazione. Essa osservò, esaminò, meditò, aspirò alla conoscenza; scoperse, inventò per vivere più facilmente, meglio, con maggior sicurezza, e per procurarsi una somma maggiore di sensa-

zioni di piacere. Fondò Stati, organizzò società, creò istituzioni, usanze, costumi, leggi, fece guerre e rivoluzioni, conquistò, dapprima per procurare ad individui superiori delle soddisfazioni più ricche e più comode a spese della folla media sacrificata, poscia per restringere sempre più il parassitismo degl'individui superiori ed assicurare alla folla media il godimento dei frutti dei suoi propri sforzi. Il mantenimento dell'umanità contro la natura ostile e nel seno dell'umanità stessa, la livellazione delle esigenze vitali degl'individui medi e di quelli superiori, costituiscono lo scopo del progresso e ne danno la misura. Tutti quelli che vi hanno collaborato, hanno sempre lavorato a un compito concreto immediato. Trarre postulati, indovinare e cercare uno scopo del progresso al di là dell'esistenza della specie, non è fare atto di conoscenza, ma abbandonarsi alle fantasticherie, e quelli che vi si sono abbandonati, che le hanno rivestite di belle parole, che le hanno sviluppate con compiacimento, non hanno la benchè menoma parte al progresso e sono tutt'al più suonatori che l'accompagnano con la musica e che introducono il ritmo nella sua marcia.

Il metodo, secondo il quale il progresso si compie in seno all'umanità, è sempre stato lo stesso nel corso della storia. Abbiamo visto che progresso significa ampliamento e approfondimento della conoscenza. Ora, questa è il lavoro d'una piccola minoranza. La civiltà dell'umanità si elabora nella testa di alcuni rari uomini superiori dotati d'una maggior forza di pensiero e di volontà, d'un'attenzione più acuta e più sostenuta, di una coscienza più comprensiva, di associazioni più ricche, d'un senso della realtà più svegliato, insomma di un'energia più potente delle cellule cerebrali. Questi uomini superiori non subiscono le pastoie e gli ostacoli della scienza ufficiale, non sono dominati dal pregiudizio della tradizione e non conoscono il misoneismo. Leggono meno nei libri che nel fenomeno del mondo, prestano meno attenzione alla parola del maestro che alle voci della natura e giungono a viste personali sui processi naturali e sul loro concatenamento. Tutte le

comprensioni, scoperte ed invenzioni, che significano altrettanti adattamenti migliori alle naturali condizioni d'esistenza della specie, sono opera loro.

Sono essi i veri eroi della storia dell'umanità e non le sei categorie distinte da Carlyle: (1) i patriarchi di tribù divinizzati, i profeti, i poeti, i sacerdoti, gli scrittori, i re. La sola cosa vera è che il culto degli eroi si volge a quelle categorie e non ai geni silenziosi che creano quasi sempre nell'oscurità e nella solitudine e sono quasi sempre disconosciuti in vita o rimangono almeno ignorati e non vedono quasi mai maturare il frutto dei loro sforzi al punto da poterne godere. È un pasticcio mistico la definizione che Carlyle (2) dà dei grandi uomini sul suo Sartor Resartus: « Sono i testi ispirati (parlanti e operanti) di quel libro divino delle rivelazioni di cui ogni capitolo si compie da un'epoca all'altra ed è chiamata storia da certuni ». Vico (3) si fa un'idea ben più esatta della verità, quando dice degli eroi: « Essi erano... in sommo grado goffi, fieri, di cortissimo intendimento, di vastissime fantasie, di violentissime passioni; per ciò dovettero essere zotici, aspri, fieri, orgogliosi, difficili ed ostinati nei loro propositi ». È di questi eroi del tipo vichiano, ai quali si rivolge anche in parte la venerazione di Carlyle, che si occupa principalmente l'istoriografia corrente. Essi attraggono l'attenzione dei contemporanei e, per le testimonianze d'ammirazione di questi, anche quella della posterità. Essi s'incaricano della parte melodrammatica della storia: guerre, conquiste, rivoluzioni. Ad essi si fa risalire la configurazione della carta geografica, le fondazioni, le delimitazioni, i mutamenti degli Stati, l'origine delle costituzioni e delle leggi. In essi si personi-

---

(1) Thomas Carlyle, *On Heroes and Hero-worship and the Heroic in History*. Six lectures reported, with emendations and additions.

(2) Thomas Carlyle, *Sartor Resartus*. London. Ward, Lock and C.° s. d., p. 120.

(3) Cinque libri di Giambattista Vico de principj d'una scienza intorno alla comune natura delle nazioni. Seconda impressione. Napoli, 1730, p. 320.

ficano, sintetizzandole, le aspirazioni e le gesta di un popolo o d'un'epoca. Ma il vero, lento lavoro d'adattamento, grazie al quale l'umanità vive, si compie dietro queste rumorose e brillanti figure appariscenti per opera di studiosi che sono gli educatori dell'umanità nel senso espresso da Lessing. La conoscenza da essi acquistata diviene patrimonio comune delle generazioni seguenti, alle quali viene inculcata nell'età giovanile, quando sono ancora plastiche e non irrigidite in abitudini di pensiero refrattarie, e questo ampliamento progressivo dell'orizzonte delle masse, incapaci per se stesse di scoprire verità sconosciute, ha per effetto una migliore utilizzazione delle risorse naturali e un accrescimento di valore dell'individuo.

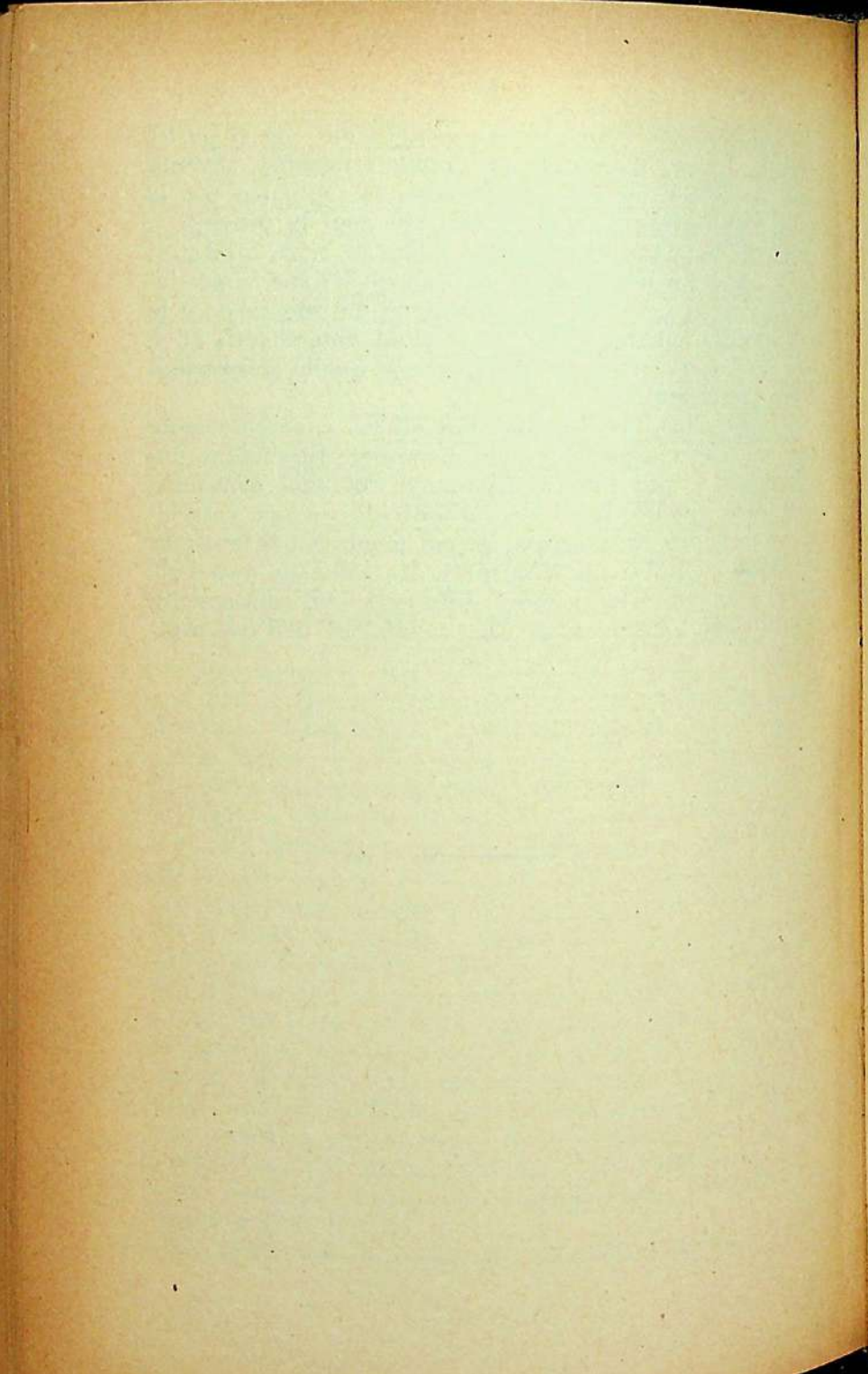
I parassiti potenti non contribuiscono per nulla all'ampliamento della conoscenza, e per conseguenza al progresso. Ma il chiaroveggente egoismo insegna loro ad appropriarsi tutte le scoperte ed invenzioni che giovano ad essi, facilitando loro lo sfruttamento dei più deboli. La loro funzione è dunque quella di tramutare in realtà pratica e materiale il lavoro intellettuale degli studiosi. Essi tentano poi di monopolizzarlo per i loro scopi, ma non possono impedirne la diffusione. Così essi armano inconsapevolmente i deboli per un'efficace resistenza e rendono essi stessi sempre più difficile il loro sfruttamento parassitario, fino a che questo non sarà più possibile, in un tempo più o meno lontano, che ai tipi umani più vigorosi, ai più volitivi, ai più audaci, ai più astuti.

L'umanità vive de' suoi geni, ma i geni non vivono dell'umanità. Questa non dà loro più di quello che non dia agli altri suoi membri ed incomparabilmente meno di quello che dà ai parassiti che la sfruttano. È evidente che questo rapporto reciproco appare ingiusto e ingrato. Ma questo sentimento è un semplice riflesso religioso e rampolla dalla stessa fonte da cui hanno scaturigine l'antichissima adorazione del sole, il culto priapeo e l'adorazione di tutte le forze naturali riconosciute benefiche. Al sole, che paga da solo tutte le spese della vita sulla terra, riesce del tutto indifferente se gli siamo

o non gli siamo grati. Esso spande luce e calore senza saperlo e senza volerlo; non ci immola nessuna vittima e perciò, moralmente, non gli dobbiamo nessuna obbligazione. Il genio che trova ed inventa non crea inconsapevolmente, come il sole irradia l'energia, ma come questo non ha affatto l'intenzione di render felice l'umanità. Fra gli stimoli del genio, quello di rendere un beneficio all'umanità non rappresenta nessuna parte. Questo pensiero sorge tutt'al più per riflessione posteriore, quando una nuova verità è stata trovata. I moventi del genio sono gli stessi di tutti gli altri uomini: bisogni più bassi o più alti, cioè più generali o più differenziati, desiderio di conoscenza che è servito da una facoltà più ricca di quella dell'uomo medio, aspirazione ad un miglioramento della propria condizione e amor proprio. Perciò non ha nessun diritto morale alla gratitudine altrui e il suo compenso lo trova nella soddisfazione d'aver raggiunto il fine che si era proposto. E c'è ancora da osservare che nessun genio crea da solo con propri mezzi. Egli è l'erede del lavoro di tutti i geni che lo precedettero; non sarebbe possibile senza di questi. Al suo ingresso nella vita egli riceve un patrimonio che mette ad interesse e che fa aumentare. Così c'è una genealogia intellettuale che collega i fattori della cultura i quali trasmettono di generazione in generazioni le cognizioni acquistate. Essi formano un lignaggio speciale che sta al di sopra della mediocrità; sono come una specie in mezzo alla specie. Tutto ciò che gli eroi vichiani creano per i bisogni del loro egoistico parassitismo, le istituzioni statali e sociali violentemente costrittive, sono la cornice entro cui gl'individui, troppo deboli per farla saltare o per maneggiarla a proprio vantaggio, si devono accomodare, di buona o di mala voglia, senza per altro entrare in intima relazione fra loro. Così si manifesta invero l'apparenza d'un'unità della specie o per lo meno della nazione, ma è falso ritenere organica questa unità esteriore, come lo pretendono Schäffle, Lilienfeld, Gumplovicz, Durckheim, Worms e altri.

In quella vece la conoscenza stabilisce un vero lega-

me intellettuale e morale fra gl'individui che vi partecipano. Dà ad ognuno e non prende a nessuno. Diventa uno stromento aggiunto artificialmente all'uomo per la lotta dell'esistenza. L'individuo che non la possiede è come se mancasse di un senso, come un cieco o un muto, o come un uccello senz'ali; ma quello che la possiede la ripete, come la conformazione del suo corpo e le sue qualità innate, dalle generazioni antecedenti, ed è per essa organicamente collegato con quelle generazioni e coi conviventi.

Il progresso ha dunque due effetti apparentemente opposti: da una parte, quello di rendere l'individuo più autonomo e più atto a difendersi dai suoi consimili, dall'altra, quello di riunire gl'individui in una correlazione per loro vantaggiosa, la cui mancanza li lascerebbe meno evoluti e più disarmati. Ma ambedue questi effetti sono soltanto aspetti differenti dell'adattamento sempre più perfezionato alle condizioni dell'esistenza.

IX.

ESCATOLOGIA

Lo scherzo inglese: « Non si deve profetare prima di sapere » (« Don 't prophesy unless you know ») definisce esaurientemente il rapporto della cognizione umana con il futuro. Ma il desiderio di penetrare nell'immenso dominio dell'ignoto è nell'uomo così incessante e impetuoso, che ogni ciarlone fantastico, che si fa passare per veggente e spaccia predizioni, trova compiacenti uditori pronti a credere con tutta l'anima. Fu la religione quella che per prima e con pieno vigore coltivò l'escatologia, la dottrina cioè che cerca d'indovinare e di predire l'avvenire.

L'escatologia, oltre ad essere, come essa sosteneva, una protezione contro tutti i mali che minacciano l'umanità, fu sempre la sua più forte attrazione. Essa svelava tutti i misteri dell'avvenire impartendo informazioni sulla causa prima e sulla destinazione del mondo. Il Kathaka-Upanisciad racconta che il bramano Naciketas era disceso nel regno della morte per strappare al dio della morte — rimanendo tetragono a tutte le blandizie dei godimenti caduchi — il segreto di ciò che c'è al di là della morte (1). Il buddismo insegna ai suoi seguaci che il mondo ritorna nel nulla per risorgere poi dal nulla a nuova vita. Lo Zend Avesta descrive il paradiso

(1) Hermann Oldenberg, *Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*, Berlino, 1881, p. 57.

luminoso, destinato ad essere l'eterno soggiorno dei giusti. La religione dei Germani settentrionali è meno ottimista e prevede l'incendio universale e il crepuscolo degli dei, cioè la terribile distruzione di tutto quanto esiste. I profeti d'Israele non accennano ad un al di là, ma danno il quadro futuro del di qua, che si presenta loro abbastanza lieto: la spada si cambia in vomero e il lupo vive pacificamente accanto all'agnello. Il cristianesimo predice il giudizio universale, la risurrezione dei morti e il regno di Dio in terra. L'Islam promette ai fedeli una vita eterna con tutte le gioie carnali. La spiegazione logica di tutte queste fantasticherie è semplice. Esse provengono tutte da un desiderio che è il padre di questi pensieri. L'uomo ha paura della morte. Vorrebbe vivere eternamente nella felicità. Questo desiderio assume nella mente dei mistici esaltati la forma d'un presentimento, d'una visione, d'una promessa e la religione lo munisce della sua vidimazione.

Ci furono anche geologi ed astronomi che si misero nella carreggiata dei teologi, sulla base mal sicura dell'escatologia. Ma in tal modo essi non hanno fatto della scienza, poichè se questa ha dato loro delle possibilità e magari anche delle probabilità, non ha certo dato loro alcuna certezza. Alcuni hanno predetto al nostro pianeta il destino dell'agghiacciamento o della scorificazione simile alla luna per la combinazione chimica dell'aria con l'acqua; altri le hanno predetto l'evaporazione in seguito ad uno scontro con un corpo celeste. Nel primo caso l'umanità s'irrigidisce in ghiaccioli, nell'altro deflagra nei suoi atomi, e in ambedue i casi ha compiuto il suo destino e scompare senza lasciar traccia di sè. Questa scena finale del dramma umano non è molto diversa dal dissolvimento della *voluspà*. Essa lascia gli spettatori delusi. Poichè quello che essi vogliono sapere non è come finirà l'umanità. Essi sanno che un giorno chiuderanno la loro esistenza, come ogni individuo è condannato a fare, e perciò si sono bene o male accomodati a questa sorte ineluttabile. Ma essi vorrebbero sapere come si trasformerà la vita dell'umanità prima che essa raggiunga la sua fine. Essi domandano spiegazioni

esatte e minute a chi si occupa di svelare l'avvenire. Come si svilupperanno gli stati e i popoli? L'Europa continuerà a dominare il mondo o dovrà cedere il suo scettro all'America o magari anche all'Asia? Che cosa diventeranno le religioni positive, i principii e le forme del diritto? Che trasformazioni subirà la scala delle gerarchie sociali, del sentimento estetico, della valutazione e dell'esercizio delle arti e delle scienze? Si cangeranno, e come, i concetti di bene e di male, di virtù e di vizio, di onore e di infamia? Quali nuovi ideali innalzerà l'umanità al posto di quelli tradizionali? E qual progresso si può attendere nel campo materiale, quali invenzioni, quali scoperte agevoleranno, arricchiranno, abbelliranno l'esistenza dell'umanità?

Nessuno dei fatti oggi conosciuti, nessuno dei metodi oggi applicati può dare una congrua risposta a queste domande. Ogni tentativo di predizioni che si estenda sopra qualche particolare non sarebbe che una ripetizione o una continuazione delle profezie del monaco di Lehnin o del vecchio Nostradamus. Avrebbe lo stesso valore scientifico come il costume di far fondere il piombo nella notte di S. Silvestro o di indovinare col fondo del caffè. Per i progressi tecnici, invenzioni e scoperte, si può almeno stabilire una formola generale traendola dall'osservazione del procedimento del suo sviluppo.

Le scoperte sono il risultato di una proprietà psicologica fondamentale, la curiosità. Questa spinge all'osservazione dei fenomeni, dai quali l'attenzione trae nuovi aspetti. Talvolta si attribuisce al caso un'influenza sulle scoperte. Ma esso è molto limitato. Quando l'uomo è per caso testimonio d'un avvenimento che non impressiona fortemente i suoi sensi, che egli non ha ancora osservato e che non si adatta in una serie di fenomeni già noti, il cui senso gli rimane nascosto, egli non se ne accorge e lo trascura. Fatti rumorosi, sorprendenti, un temporale violento, un terremoto, un'eruzione vulcanica, insomma gli aspetti melodrammatici della natura non rimangono inosservati perchè s'impongono ai sen-

si e si cattivano imperiosamente l'attenzione. Ma l'uomo passa accanto al regolare e queto governo delle leggi chimiche, fisiche e biologiche, senza riceverne alcuna impressione, fino a che la sua mente non sia disciplinata e la sua attenzione non vi sia preparata. La coscienza non avverte altro che quelle impressioni sensoriali che essa si attende di ricevere e che si coordinano in un sistema di rappresentazioni logicamente costruito; le altre sdrucciolano accanto inavvertite, a meno che non siano di una violenza irrecusabile, nel qual caso la coscienza forma un nuovo sistema che ha per contenuto queste impressioni. Il mondo circostante ispira sempre l'uomo e gli racconta tutto di sè, ma egli non lo capisce fino a che non ne ha imparato la lingua parola per parola. Nelle scoperte c'è una ferrea consecutività che nessun caso può far deviare dal suo corso. L'una prepara sempre l'altra, l'una è sempre la premessa dell'altra. Si sapeva da moltissimo tempo che i prismi decompongono la luce bianca, tuttavia non si conosceva altra applicazione dei vetri triangolari che il gioco della produzione d'un piccolo arcobaleno. Fu Fraunhofer il primo che osservò delle linee nere nella striscia colorata dei raggi solari rinfranti da un prisma. Egli le scorse perchè come ottico, come fabbricante d'istrumenti ottici aveva maggiore motivo di osservare attentamente i fenomeni luminosi dei prismi di vetro che qualsiasi altra persona prima di lui. La premessa della sua scoperta delle linee nere era che si conoscevano il prisma e la rifrazione dei raggi. Bunsen e Kirchhoff ritrovarono le linee nere e più tardi anche quelle colorate nello spettro di fiamme comuni in cui essi bruciavano diverse materie, e riconobbero il significato di queste linee che corrispondono a date materie ignee. Così fu creata l'analisi chimica spettrale, la cui premessa era la scoperta di Fraunhofer delle linee nere nello spettro solare. Huggins, comparando diversi spettri, osservò lo spostamento delle linee della stessa materia verso l'estremità violetta d'uno spettro. Si ricordò del principio di Doppler, secondo cui lo stesso numero di vibrazioni sonore risuona più alto quando il

corpo vibrante si avvicina e dà una nota più bassa quando si allontana. Applicando questo principio al fenomeno ottico, interpretò lo spostamento delle linee spettrali verso un'estremità dello spettro come un segno d'avvicinamento alla fonte luminosa, e lo spostamento verso l'estremità opposta come un segno d'allontanamento dalla fonte luminosa stessa. Egli aveva così trovato il mezzo non solo di stabilire, ma anche di misurare i movimenti delle stelle fisse più lontane. Questa scoperta astrofisica aveva per premessa le anteriori scoperte di Bunsen e Kirchhoff e Fraunhofer, e la conoscenza popolare della rifrazione prismatica della luce. La storia di tutte queste scoperte scientifiche presenta la stessa scala di gradazione che fa salire dalle più rozze percezioni dell'uomo primitivo alle ultime e più delicate comprensioni di cui il profano per lo più non sa intendere come vi si sia giunti e come si possa sempre dimostrarle in modo irrecusabile a chiunque abbia intelletto.

Il valore delle teorie e delle ipotesi consiste in ciò che esse creano nella mente un modo di vedere e un'attesa che orientano la sua attenzione verso i fenomeni in rapporto con esse e la preparano a percepirle dappertutto dove essi si producono. Certo le teorie e le ipotesi hanno d'altra parte anche lo svantaggio di deviare l'attenzione dai fenomeni che non corrispondono ad esse e di chiudere la coscienza davanti ai fatti che dimostrerebbero la loro inesattezza. Bisogna che sorga un osservatore senza preconcetti e la cui attenzione non sia prigioniera d'un'ipotesi, per vedere ed apprezzare i fenomeni che, non accordandosi con l'ipotesi universalmente ammessa, non sono stati percepiti da quelli che vi credevano ciecamente. Allora questo osservatore spregiudicato sarà in grado di dimostrare l'inesattezza dell'ipotesi e la necessità di sostituirla con un'altra. Durante due generazioni i chimici furono talmente pervasi dall'idea del flogistico di Stahl che non videro mai i fatti che la contraddicevano e parve loro anzi di vedere dappertutto dei fatti che la confermavano. Dopo le esperienze di Lavoisier tutti videro all'evidenza che il flogi-

stico era una semplice grulleria e i chimici poterono a stento capacitarsi di non essersene accorti prima.

Si può pacificamente assicurare che l'umanità non cesserà di fare scoperte e che il loro numero e la loro importanza andrà sempre aumentando, poichè ognuna di esse ne prepara e ne rende possibili delle nuove. Ma ciò che saranno queste scoperte sfugge completamente anche alla previsione dei ricercatori più perspicaci ai quali andiamo debitori delle nuove conoscenze più importanti. Quando Enrico Geissler inventò i suoi tubi privi d'aria, egli non poteva indovinare a priori nè l'ulteriore scoperta di Crooks della materia irradiante nè quella dei raggi Röntgen, così chiamati dal nome del loro scopritore. Quando i coniugi Curie hanno estratto il radio della pechblenda, essi non s'immaginavano che Gustavo Le Bon dimostrerebbe che la radioattività è una proprietà fondamentale d'ogni materia e che ne dedurrebbe delle conseguenze d'una portata così vasta come la dissoluzione continua della materia in etere e, viceversa, la sua non meno continua formazione dall'etere. Quando Galvani e Volta scopersero l'elettricità per contatto, non passò mai per la loro mente che le loro esperienze ed i loro accertamenti farebbero sorgere, oltre alle invenzioni pratiche, nuove concezioni relative all'unità di tutte le energie e alla natura della materia. Alcune scoperte che ora s'intravvedono confusamente nell'avvenire sono in fondo già fatte a metà perchè l'attenzione si rivolge ad esse e sta rintracciando tutti i fenomeni che vi si riferiscono. La trasmutazione dei metalli non è forse che una questione di tempo. E in un avvenire probabilmente non troppo lontano si potrà dedurre dal fenomeno delle lune di Saturno e di Giove, che gravitano intorno ai loro pianeti in un senso opposto a quello dell'orbita di tutte le altre lune, una verità astronomica e cosmologica che forse rettificherà la teoria di Kant-Laplace. Ma ciò che non si profila già da oggi con qualche chiarezza sull'orizzonte della ricerca scientifica, è situato al di là d'ogni divinazione e d'ogni intuizione della generazione vivente. Le condizioni favorevoli per nuove e sempre più impor-

tanti scoperte non sono create soltanto dall'insieme del sapere già acquisito, ma anche dallo stato psicologico delle menti più colte. L'attitudine all'attenzione artificiale si sviluppa progredendo. La coscienza si foggia sempre più criticamente e si appaga sempre meno di spiegazioni apparenti e di parole senza contenuto reale controllabile. L'autorità della tradizione impedisce sempre meno i giudizi esenti da preconcetti e la libertà dell'osservazione e del pensiero. Le ipotesi perdono ognor più il loro carattere dannoso di timidezza e la loro forza di suggestione e non conservano più che il loro valore euristico. Ma tutto questo non si riferisce che alle menti più colte. Quanto alla folla, la sua collaborazione all'osservazione e alle scoperte che ne derivano è sempre meno utilizzabile, non soltanto perchè difetta di quella preparazione scientifica il cui acquisto completo si fa sempre più laborioso e più lungo, ma anche perchè la sua curiosità nei riguardi della natura si fa sempre più ottusa. Abbiamo veduto che questa curiosità, la quale nel corso dell'evoluzione s'innalza fino al desiderio di sapere e alla passione della conoscenza, costituisce una proprietà fondamentale d'ogni essere vivente. Essa è la sua prima arma nella lotta per l'esistenza. Ogni essere vivente le deve la possibilità di raccapezzarsi nel mondo circostante, di adattarvisi, cioè d'evitare i suoi pericoli e di trarre profitto dalle sue condizioni favorevoli. Ma l'uomo già da lungo tempo non vive più in condizioni naturali. Perciò il suo istinto di autoconservazione non lo spinge più ad applicare alla natura che lo circonda la sua curiosità innata. Fra lui e la natura s'interpongono la società, alla quale egli è subordinato, e le istituzioni, nel cui quadro si svolge la sua vita. Per l'uomo civile non è la natura che ha un'importanza vitale, ma l'ambiente umano circostante, o per lo meno, l'importanza della natura per la sua esistenza, lo impressiona molto meno di quella degli uomini coi quali vive e dai quali dipende. Perciò il suo desiderio naturale di conoscere non ha che in pochissima parte la natura per oggetto, ma moltissimo in quella vece i fenomeni sociali; ci si può dunque attendere che

la folla media amplifichi e modifichi la conoscenza sociologica anzichè la comprensione del cosmo.

Ogni scoperta non è soltanto madre di nuove scoperte, ma serve generalmente anche di stimolo a invenzioni pratiche il cui scopo consiste nel rendere la vita più facile e più ricca. Le scoperte sono il prodotto del desiderio di conoscere che è sempre sveglio nella mente umana. Le invenzioni tecniche, in quella vece, nascono sotto l'assillo del bisogno. C'è talvolta chi afferma che le invenzioni creano i bisogni. Questa è un'affermazione campata in aria. Un'invenzione può dar luogo a nuove abitudini; può, presso molte persone, sviluppare i bisogni e imprimer loro un carattere più imperioso; ma dove non esistono bisogni, un'invenzione è certo impotente a crearne. Grazie alla ferrovia ci sono molte persone che viaggiano oggi, le quali resterebbero a casa se non ci fosse la ferrovia, ma il desiderio di viaggiare esisteva prima delle ferrovie; e siccome non lo si poteva soddisfare che superando grandi difficoltà, lo si soffocava in tutti i casi ove non si trattasse di necessità assoluta. Il gas e l'elettricità ci hanno dato l'abitudine di un'illuminazione intensa, abitudine che prima non si conosceva. Ma il bisogno d'aver luce durante la notte esisteva già ai tempi delle scheggie di pinastro e delle lampade ad olio; solamente non poteva essere soddisfatto che meschinissimamente, coi mezzi di cui si disponeva. Nessun inventore ha mai pensato a scovare qualche cosa di cui non si fosse sentito il desiderio. Al contrario, i bisogni esistenti spingono le menti inventive a riflettere fino a che abbiano trovato qualche cosa che sia, a loro parere, atta a soddisfare questi bisogni meglio di prima o a soddisfarli per la prima volta. È un gioco spesse volte ripetuto da certi eruditi quello di esumare da scrittori dei secoli passati indicazioni più o meno chiare o anche delle descrizioni esatte d'invenzioni che non dovevano essere realizzate che molte generazioni più tardi. Cyrano di Bergerac dà al XVII secolo delle indicazioni per macchine da volare che racchiudono in germe tanto l'aerostato quanto l'aeroplano. Quasi due secoli prima di lui, Leonardo da Vinci aveva seriamente

studiata la questione del volo umano ed era pervenuto a soluzioni che non differiscono molto da quelle odierne. Nel XVIII secolo il libro popolare di Münchhausen, di cui è autore il poeta Bürger, parla d'un'aria di corno di postiglione, gelata dapprima e poi disgelata, dove, con una buona dose di volontà, si può riconoscere una indicazione maliziosa del disco fonografico. Galileo racconta, nel suo Dialogo (1), la piacevole storia d'un inventore che pretendeva, per via di certa simpatia di aghi calamitati, di poter stabilire alla distanza di tremila miglia una conversazione tra due persone. Non è questo un presentimento del telefono? Ebbene, no. Niente di tutto ciò è presentimento, nè è lavoro preliminare in vista d'invenzioni ulteriori; tutto ciò non è che semplice desiderio e augurio, non è che la manifestazione d'un bisogno sentito e alla cui soddisfazione l'immaginazione s'abbandona a fantasticherie, senza che la ragione scorga ancora la via della loro realizzazione. L'umanità diventa cosciente del suo desiderio intenso d'un rimedio contro un male sensibile o d'un certo sollievo nelle difficoltà della sua esistenza. Anzitutto essa vorrebbe vivere eternamente e liberarsi, oltre che della morte, di tutte le malattie e di tutti gli acciacchi. Vorrebbe conservar sempre la giovinezza. Vorrebbe ottenere, senza sforzi, tesori, godimenti e il soddisfacimento di tutti i suoi capricci. Vorrebbe vincere tutte le barriere della materia, del corpo e dei sensi, e per conseguenza poter guardare, udire, parlare e sentire a tutte le distanze e attraverso tutti gli ostacoli, valicare i mari, le montagne e i continenti, trionfare dello spazio con la rapidità del pensiero. Vorrebbe tutto ciò ed è per questo che ha sempre immaginato delle fiabe in cui il desiderio è realizzato da un miracolo. È dalle aspirazioni dell'umanità che è nata l'idea dell'oltrevita dopo la morte, della risurrezione del corpo, dell'immortalità dell'anima;

---

(1) Dialogo di Galileo Galilei Linceo, matematico sopraordinario dello Studio di Pisa, ecc., dove nei congressi di quattro giornate si discorre sopra i due massimi sistemi del mondo, Tolemaico e Copernicano. In Fiorenza. Per Gio. Battista Landini, 1632, p. 88.

esse hanno dato l'impulso all'invenzione delle storie della fontana della vita, della bacchetta magica, degl'incantesimi, dell'elmo invisibile, del talismano che rende invulnerabili, del mantello volante; esse si trovano al fondo delle leggende di Dedalo ed Icaro, d'Alberto il Grande, di Raimondo Lullo, del conte di Saint-Germain, di tutti gli stregoni; degli alchimisti e degli alleati del diavolo del medioevo; esse trovano infine la loro espressione nei fantastici quadri avveniristici degli scrittori, che si rappresentano un tempo in cui gli uomini potranno volare, vivere sott'acqua, camminare attraverso le montagne, vedere attraverso muri e rocce, conversare con gli antipodi.

L'aspirazione degli uomini segna la direzione agl'inventori e polarizza il loro pensiero. Tutto il contenuto della loro coscienza è al servizio del bisogno che provano. Ogni nuova conoscenza deve subito contribuire ad aiutarli nella ricerca d'un soddisfacimento di vecchie aspirazioni o di desideri sopravvenuti e differenziati. Appena la scienza fa una scoperta, gl'inventori se ne impadroniscono e si sforzano di obbligarla alla realizzazione pratica di sogni immemorabili. Le scoperte che non promettono il soddisfacimento d'un bisogno umano restano neglette dagl'inventori, anche quando provocano sconvolgimenti nella concezione del mondo. Come la ricerca scientifica, nel suo insieme, non vede che ciò che è preparata a vedere, e scopre principalmente soltanto i fenomeni che sono in unisono con la conoscenza del momento e raramente quelli che la distruggono, così l'invenzione si muove quasi esclusivamente lungo la linea dei bisogni e non prova punto la tentazione d'immaginare novità non rispondenti a nessuna necessità. Si è trovato a Festo, in Creta, un disco d'argilla di 16 centimetri di diametro che portava sui due lati più di 120 segni simbolici (1). Esisteva dunque un sigillo sul quale quei segni erano figurati in rilievo e che probabilmente era stato applicato molte volte sull'argilla molle. In una

(1) Comunicazione di Salomone Reinach all'Accademia delle iscrizioni a Parigi. Comptes rendus, 1908, p. 478.

parola, la stampa, o almeno la stampa stereotipa era stata inventata nella Creta preistorica. D'altronde essa era già inventata il giorno in cui per la prima volta si è inciso un anello a sigillo, un cilindro a sigillo o una pietra con la quale si poteva ottenere la medesima impronta un numero illimitato di volte. Ma questa invenzione rimase negletta per migliaia di anni. L'umanità tralasciò di svilupparla. Perchè? Perchè non esisteva alcun bisogno di moltiplicare rapidamente la scrittura e le immagini. Dato l'infimo numero di persone che sapevano leggere ed istruite, e le difficoltà delle comunicazioni, non si sarebbe potuto trovar modo di servirsi delle stampe. Ma appena nacque il bisogno dei libri e la possibilità di diffonderli in larghi territori, si verificò la scoperta della stampa, che non è che lo sviluppo di un'antichissima idea, di una tecnica esercitata da tre o quattro mila anni.

La nostra conoscenza della natura ci offre senza dubbio anche oggi la possibilità di costruire molti nuovi congegni ed istromenti ingegnosi, di realizzare molte trasformazioni dell'energia, cui nessuno non ha ancora pensato. Ma si continuerà a non pensarci finchè non sorgerà un bisogno che domanderà d'essere soddisfatto. Si può affermare con certezza che in avvenire, come nel passato, le invenzioni tecniche saranno determinate dal bisogno e dall'aspirazione, se non di tutti gli uomini, almeno di alcuni fra essi. È certamente falsa la predizione di Berthelot che la chimica riuscirà a condensare in una piccola pillola il carbonio e l'azoto di cui ha bisogno l'organismo umano per la sua nutrizione e che questa pillola sostituirà tutti gli alimenti animali e vegetali. Il tubo digestivo, dalla bocca all'intestino retto, con tutti i suoi apparati nervosi, glandolari e muscolari è predisposto per l'ingestione ed elaborazione dei cibi animali e vegetali e agisce sull'uomo come causa permanente di sensazioni organiche. È una sorgente di intense sensazioni piacevoli e spiacevoli che la coscienza percepisce come bisogni. Ora, questi bisogni, la pillola di Berthelot non potrà mai soddisfarli, e perciò non sarà mai inventata, neppure a titolo di curiosità, in un

laboratorio di chimica. È in quella vece indubitabile che tutti i bisogni, di cui gli uomini sono coscienti, daranno luogo ad invenzioni destinate a soddisfarli, in tutto o in parte. Hugo Michel (1) ha riunito in un opuscolo interessantissimo 650 invenzioni il cui bisogno si fa oggidì sentire chiaramente. Ce ne sono d'importanti e d'insignificanti, il velivolo (sezione 75: « Sport, giochi, navigazione aerea e piaceri pubblici! ») accanto ad un « alimento igienico destinato a sostituire il pane » (sezione 2: « Panetteria ») e ad una « stoffa impermeabile alla luce per bagni di sole » (sezione 3: « Indumenti »). L'autore è convinto, ed io condivido la sua convinzione, che tutte queste invenzioni saranno realizzate in un prossimo avvenire. Ma egli non prende in considerazione appunto i bisogni più antichi e più profondamente risentiti dagli uomini. Non parla del desiderio della giovinezza perenne, di vita eterna, di soppressione del tempo e dello spazio, di dominazione assoluta delle forze della natura. Questo è un argomento a cui non si accosta un tecnico serio. Ma si può arditamente predire all'umanità che anche questo desiderio troverà il suo esaudimento in larga misura. Non si abolirà la morte, ma la vita sarà prolungata oltre la sua durata attuale (2). Non s'impedirà completamente l'invecchiare, ma i limiti della giovinezza saranno protratti di parecchi decenni (3). Le malattie potranno essere prevenute e guarite. La rapidità e la sicurezza delle comunicazioni aumenteranno in modo tale che l'uomo godrà, nel suo pianeta, d'una specie d'onnipresenza. L'aria e l'acqua non saranno più d'ostacolo. L'uomo volerà come ora va in carrozza, e si sposterà sotto l'acqua colla medesima celerità con cui si muove ora sopra di essa. Imparerà a sfruttare forze naturali che oggi non gli obbediscono

(1) Hugo Michel, Anleitung zum Erfinden. Ein Weg zum Reichtum, Berlino 1906.

(2) Jean Finet, La philosophie de la longévité. Paris, F. Alcan, 1904, p. 74.

(3) Elie Metchnikoff, Études sur la nature humaine. Paris 1903. Cap. X: « Introduction à l'étude scientifique de la vieillesse », p. 294 e segg. Vedasi pure p. 390.

e forse lo minacciano e saprà procurarsi sensazioni piacevoli su tutti i punti della terra. Tutto ciò avverrà certamente perchè gli uomini vi aspirano e perchè tutta la storia dell'evoluzione della civiltà c'insegna che l'uomo ha sempre lavorato con esito felice, se non a soddisfare completamente ai suoi bisogni, ad avvicinarsi almeno il più che è possibile a questo soddisfacimento.

Ecco quanto si può senza arbitrio supporre nei riguardi dell'avvenire delle scoperte e delle invenzioni. Ma è possibile venire a delle conclusioni anche sui destini generali dell'umanità, a condizione che esse siano assai circospette e che evitino di entrare in quei particolari concreti, come guerre, alleanze, rivoluzioni, lotte di classi, risorgimento e decadenza di certi Stati, che segnano il cammino della storia.

Nessuno può prevedere e predire dove e quando nascerà un Alessandro il Grande, un Napoleone, un Bismarck, dove e quando si darà una battaglia di Maratona, di Azio, di Châlons, di Hastings, di Waterloo, di Sadowa, dove e quando un regno di Polonia sarà distrutto e smembrato, un regno d'Italia costituito, un'India conquistata dagl'Inglesi, un'isola di Cuba perduta dagli Spagnoli. Per la storiografia, questi uomini e questi avvenimenti hanno la massima importanza e costituiscono il vero contenuto della storia. Ma in realtà, come ho tentato di dimostrare, essi non esercitano alcuna influenza durevole ed essenziale sulla storia dell'umanità. Che un popolo gema sotto l'oppressione o goda la sua libertà, che sia governato male o saggiamente, la nascita, l'amore e la morte esercitano il loro regno con una regolarità continua, quand'anche in proporzioni numeriche differenti. In un paese sottomesso alla dominazione straniera, i bisogni esigono il medesimo soddisfacimento che in un paese indipendente. Individui e classi difendono dappertutto i loro interessi nella misura dell'energia di cui dispongono, s'abituano dappertutto ai mali che possono sopportare e la cui soppressione pare loro che esigerebbe uno sforzo troppo grande e si ribellano contro essi con una risoluzione disperata quando diventano insopportabili. Alla superfi-

cie dell'umanità si formano e scompaiono le onde individuali che sono ora leggere increspature, ora cavalloni alti come case. Si può seguire un'onda determinata, in tutte le sue fasi, vederla gonfiarsi, accavallarsi, spostarsi e appianarsi. Ma basta un po' di riflessione per riconoscere, dal punto di vista della conoscenza come pure da quello dei destini della specie, che essa non merita l'interesse che le si attesta, perchè non è che un caso particolare della legge generale del movimento ondulatorio. Nulla penetra completamente nella profondità, di tutti questi sollevamenti ed abbassamenti, di queste correnti e di questi gorghi della superficie; le più violente procelle non hanno alcuna influenza sul fondo. Per quanto gli avvenimenti possano avere influenza in casi speciali, essi non imprimono alcuna traccia sopra la vita complessiva della specie. Tutto ciò che accade nell'umanità è una conseguenza della sua indole di rispondere alle influenze esterne, provengano esse dalla natura o dagli uomini. E siccome l'organismo fisico e chimico non si cambierà tanto presto, così esso nel suo procedere obbedirà alle stesse leggi che hanno regolato i suoi atti nel corso della storia.

Dobbiamo lasciar libero il campo ad una sola ipotesi: che cioè fra diecimila anni l'attuale clima della terra scompaia e faccia posto a quello che regnava quando si formò la specie umana. Se le differenze delle stagioni cesseranno di esistere come allora, se il ghiaccio dei poli e di tutti i ghiacciai si discioglierà, se sorriderà un'eterna primavera nelle più alte latitudini, se il nostro pianeta offrirà su tutta la sua superficie delle condizioni tropicali a tutta la vita animale e vegetale, allora avrà luogo un grande rivolgimento anche nell'essere umano. Verrebbe a scomparire la maggior parte dei bisogni di vestimenta, d'abitazione, di nutrimento, di calore artificiale, il cui appagamento forma lo scopo principale dei suoi sforzi. Egli potrebbe vivere senza fatica e senza pena come al cominciamento, quando, come tutti gli altri esseri viventi, era il figliolo maternamente protetto dalla natura. Certo non ricadrà più nel primitivo stato selvaggio, nè gli basterà più l'esistenza puramente vege-

tativa d'un animale contento del suo buon foraggio; conserverà certo ancora i suoi bisogni intellettuali e le abitudini acquistate nel tempo della dura lotta per l'esistenza, e fra queste abitudini ci sarà forse ancora, sebbene in misura assai attenuata, la tendenza al parassitismo e all'accumulazione delle ricchezze. Dal tempo delle strettezze passerebbero al tempo dell'abbondanza istituzioni e concetti che furono razionali e opportuni al loro sorgere, ma che nelle nuove condizioni non avrebbero più nè senso nè utilità. L'economia e la previdenza sarebbero ancor sempre stimate come una virtù, sebbene siano un capriccio, se non un vizio, quando ogni giorno cade la manna dal cielo. L'altruismo e la solidarietà umana sarebbero ancor sempre considerati come morali, quantunque non abbiano ragione di essere in un mondo in cui nessuno ha bisogno dell'aiuto del prossimo. Gli uomini forti, gl'individui superiori avrebbero ancor sempre delle tendenze dominatrici, sebbene il comando sopra gli altri non avrebbe più per essi un vantaggio biologico. Ma tutti questi residui si riformerebbero a poco a poco e nell'uomo si svilupperebbero ancora liberamente gl'istinti primitivi repressi, che comunicherebbero alla loro coscienza riccamente provveduta di contenuto rappresentativo un tono di sentimento assai diverso dall'attuale. Lo Stato forse non si scioglierebbe, ma si allenterebbe assai il suo ingranaggio. Non avrebbe nulla da difendere non essendoci alcun motivo di commettere atti violenti. Cesserebbero le lotte degl'individui per la concorrenza, dei popoli per il possesso della terra, cesserebbero le guerre e le conquiste, e il desiderio di gloria degli ambiziosi, che forse ci sarebbero ancora, si appagherebbe nelle produzioni intellettuali di natura scientifica ed artistica. Allora, invero, non ci sarebbe più una storia universale, ma soltanto storia naturale e biografia. Certo, un pericolo minaccerebbe anche allora questa felicità apparentemente serena; quello della soverchia popolazione. Perchè anche la natura più lussureggiante non può nutrire che un numero limitato di viventi e le esigenze smisurate esauriscono la sua ricchezza. Nello stato primitivo il rimedio di

questo male sta nella lotta continua e nell'esterminio dei più deboli. Un'umanità altamente civile preferirebbe stabilire un equilibrio tra i doni della natura ed i bisogni degli uomini e mantenere inalterata la cifra della popolazione limitando le nascite.

Ma sino all'eventuale ritorno del clima paradisiaco, della cui ultima dominazione sulla terra serbano chiare ricordanze, secondo le notevoli interpretazioni di un pandito, i Veda e lo Zend Avesta (1), la storia sarà sempre ciò che è stata dacchè la conosciamo: il quadrante le cui lancette vengono mosse dalle proprietà e dalle forze intellettuali degli uomini. Gl'istinti, sotto il cui pungolo gli uomini agiscono, sono sempre gli stessi; la forma che assumono le loro azioni, si cangia con le loro cognizioni e con gli stromenti di cui dispongono. Gli uomini nasceranno ancor sempre disuguali, ma la distanza fra gli uomini superiori e quelli mediocri si farà sempre più piccola. Già oggi non si può concepire che in un popolo di razza bianca appaia un uomo che superi i suoi congeneri, come i leggendari eroi dell'antichità superavano i loro, che trasformi tutta la loro vita come apportatore di una nuova civiltà, come divulgatore di cognizioni e di lumi, come legislatore, moralizzatore e fondatore di religione, lasciando dietro di sè gli uomini differenti da come li aveva trovati. In avvenire questo sarà ancor meno possibile. Il tempo dei semidei è alla fine. Ogni progresso sociale, ogni miglioramento delle leggi, delle istituzioni e dei costumi verrà forse promosso da un singolo individuo, ma realizzato certamente da gruppi numerosi. Le scoperte scientifiche riceveranno forse da un determinato scienziato l'ultima dilucidazione o la felice formulazione, ma saranno essenzialmente lavoro collettivo d'intere generazioni di dotti. Non vi saranno altre prestazioni individuali che le creazioni artistiche e poetiche, sebbene, anche qui, innumerevoli fili vadano da un'opera ad un'altra, da un creatore ad un altro, e ogni poeta, ogni artista abbia

---

(1) Dr. Georg Biedenkapp, Der Nordpol als Völkerheimat. Jena, 1906.

a contessere nelle sue produzioni ciò che vi è di più particolare e di meglio nell'opera dei suoi predecessori.

L'avvicinamento fra gli uomini mediocri e quelli superiori non avverrà per un abbassamento di questi, ma per un'ascensione di quelli con lo sviluppo della durevolezza dell'attenzione. La coscienza che si estende sempre più è in grado di abbracciare nello stesso tempo una quantità maggiore di rappresentazioni. Da ciò risulta una migliore osservazione dei fenomeni, un collegamento più sicuro delle percezioni, un giudizio e una conclusione più esatti, in una parola, un più ricco contenuto reale del pensiero, meno psittacismo, meno confusione, meno misticismo, meno mancanza di senso critico, e in generale un più completo adattamento alle condizioni d'esistenza. Se anche le associazioni si irrigidiranno meno solidamente e se in seguito a ciò diminuiranno la schiavitù dell'abitudine e il misoneismo della folla, questo non si può predire risolutamente. Fin qui l'esperienza insegna che il collegamento di nuovi rapporti di pensiero è sentito faticosamente tanto dall'uomo più incivilito quanto dal selvaggio e perciò si cerca di evitarlo. Quegli è superiore a questo in conoscenze e giudizi esatti perchè nell'infanzia e nella giovinezza, età plastiche e improntabili, gli fu trasmesso un sapere più prezioso e più ampio di quello che può avere l'uomo selvaggio. Ma una volta terminata la sua educazione, l'uomo civile tiene così saldamente alle cognizioni acquistate nella scuola, come il selvaggio alle sue meschine tradizioni, e quegli rifiuta il nuovo così rudemente come questi. Ma per il progresso della conoscenza non ha in fondo grande importanza se le scoperte vengono accettate anche dagli uomini maturi in collegamento coi loro concetti o se vengono accettate soltanto dai giovani. Si tratta tutt'al più della differenza d'una generazione.

Come diminuiranno le distanze fra gl'individui d'un popolo, diminuiranno fortemente anche quelle fra i popoli. Non si sa se esistano differenze di facoltà evolutiva fra le stirpi di razza bianca. Se una è rimasta indietro ad un'altra nella civiltà, ciò può essere una con-

seguenza di guerre, di malgoverno, di oppressione di classe e si può ammettere che i ritardatari raggiungeranno rapidamente i progrediti appena saranno soppresse le cause che hanno incagliato il loro sviluppo. Nello strato superiore dei popoli di razza bianca non esiste già da molto tempo nessuna differenza di cultura e di civiltà, e nella scienza, nelle lettere, nelle arti occupano tutti il primo posto per le loro produzioni, le quali dimostrano che ci sono individui geniali presso tutti questi popoli. È meno certo se anche fra le diverse razze umane ci sia eguaglianza di facoltà intellettuali. Parecchi antropologhi, anche tra quelli che non soffrono di fanatismo di razza e di megalomania ariana, la negano anche alla razza gialla, che è pertanto la più vicina a quella bianca e che con i Giapponesi ha dato prove di proprietà creatrici, in cui trovano fondamento i più splendidi pronostici. Ma sta il fatto che finora, per propria forza, soltanto la razza bianca ha creato una vera civiltà che può riposare soltanto sulla conoscenza. I Cinesi, i Giapponesi, gl'Indiani, i Malesi hanno raggiunto alte vette estetiche e morali, ma non la più alta, quella scientifica. La civiltà precolombiana dell'America centrale è forse comparabile a quella dell'Asia orientale, ma certamente non a quella dell'Europa. I negri, i pelli rosse e gli Australiani non sono in genere usciti dai primordi della cultura, che possono su per giù corrispondere ai primi tempi dell'età della pietra in Europa. L'isolamento delle tribù barbare è cessato; esse sono attratte nel turbine delle comunicazioni universali; devono sopportare i bianchi come loro maestri, vogliano o non vogliano. Il tempo mostrerà ciò di cui saranno capaci in questa rude scuola. Se saranno inetti scompariranno; se in quella vece potranno appropriarsi il sapere e il giudizio dei bianchi, come hanno già fatto o si accingono a fare molti Asiatici, alcuni pelli rosse, non pochi Maori e abitanti di Hawai, allora non si potrà più parlare di razze superiori ed inferiori ed ogni orgoglio nazionale si dovrà piegare dinanzi al fatto dell'approssimativa equivalenza di tutti i popoli.

Io non credo a un completo pareggiamento di tutte le

diversità e all'assorbimento dei tipi in una uniformità generale. Ci saranno sempre fra le fisionomie dozzinali — che certo saranno straordinariamente numerose — delle teste caratteristiche, e di pari passo col perfezionamento della mediocrità ci sarà una differenziazione sempre più ricca, per la quale ci sarà sufficiente varietà nell'aspetto dell'umanità. Ma la differenziazione colpirà più che oggi gl'individui più subordinati e nei tratti principali regnerà una maggiore armonia. Ciò significa che la specie umana si avvicinerà al suo stato di equilibrio biologico. Le grandi differenze tra gl'individui di una specie d'esseri viventi sono sempre una conseguenza e un segno di turbamenti del loro sviluppo naturale. Esse dimostrano che la specie non si trova in ottime condizioni. Nella stessa misura con cui le sue condizioni d'esistenza si fanno più favorevoli e soddisfano meglio ai suoi bisogni organici, si manifesta anche una maggiore uniformità tra i suoi individui. La specie umana nei suoi primordi avrà presentato poche deviazioni dal tipo principale, se non era già divisa in sottospecie o razze primitive, caratterizzate dalla conformazione cranica, dalla statura e dalla carnagione. Ma quando le vennero a mancare le condizioni di vita naturali in seguito al cambiamento del clima sulla terra, quando cominciò la sua dura lotta per l'esistenza e gli uomini superiori abusarono della loro superiorità col comodo parassitismo, l'evoluzione degli individui fece delle diversioni; quelli favoriti s'innalzarono, i danneggiati decaddero sempre più, e così si formarono le distanze di cui parla la storia. Il più completo adattamento dell'umanità alla natura del nostro pianeta, che è l'aspetto biologico della civiltà, ristabilisce a poco a poco, e facendo un lungo giro, le condizioni nelle quali la specie si trovava al momento del suo nascimento, e a queste condizioni appartiene anche una grande uniformità degl'individui, almeno nel seno della stessa razza primitiva.

Dal fatto del restringimento dei limiti d'oscillazione del tipo dell'umanità scaturiscono importanti conseguenze politiche ed economiche. Se gli uomini diventeranno

sempre più capaci d'osservazione sostenuta, se penseranno con idee e non con fonemi, se l'intelletto critico, la consecutività severa e il senso della realtà diventeranno patrimonio comune, lo sfruttamento dei più deboli per opera dei più forti si farà sempre più difficile e sarà infine quasi impossibile. Poichè contro la rozza violenza i più deboli si proteggeranno con un'organizzazione più tesa, e l'astuzia che vela il parassitismo della violenza verrà scoperta e debellata dalla folla fatta più perspicace. Cessando però lo sfruttamento di essere una proficua occupazione per gli uomini superiori, deperiranno a poco a poco anche tutte le istituzioni statali e sociali che furono create e perfezionate per facilitare o anzi per rendere possibile lo sfruttamento, e infine scompariranno senza che occorra una rivoluzione violenta per annientarle. È presumibile che lo stato permanga, ma la sua forma si riempirà d'un contenuto ben differente. Non sarà più soldato, ma giudice, maestro, architetto e un po' anche guardia di pubblica sicurezza. Insomma, non considererà più come suo primo compito quello di rappresentare l'egoismo collettivo del popolo, evoluzione del primitivo egoismo individuale del capo e dei suoi servi, contro gli altri popoli, di trarre da questi dei vantaggi con la guerra o con la minaccia della guerra, o di essere armato contro simili imprese d'altri popoli. La guerra sarà parimenti impossibile, come è già oggi impossibile nei paesi civili un'invasione ufficialmente organizzata in un paese limitrofo per saccheggiare e rapire donne e bestiame. Un uomo che sta corpo ed anima nella tradizione feudale come Moltke, deve certamente considerare la pace eterna come « un sogno non bello ». Ma chi sa innalzarsi al di sopra delle proprie abitudini mentali e dei pregiudizi non dubiterà che la guerra diventerà una spaventevole ricordanza della barbarie umana dei tempi passati, quando i singoli individui saranno abbastanza accorti per comprendere che è per essi un pessimo affare quello di abbandonare professione e profitto e di esporre salute e vita ai più terribili pericoli per distruggere senza loro proprio vantaggio la vita e le sostanze degli altri e per fare sempli-

cemente sfoggio della loro superiorità. E quando nessuno ha voglia di attaccare gli altri, nessuno ha più bisogno di pensare a difendersi. Cadrà con ciò la necessità d'un esercito e così anche tutta la pittoresca fanciullaggine del « colore guerresco », cioè delle uniformi multicolori, dei pennacchi, dei distintivi e la mentalità meno inoffensiva delle bandiere, del comando e dell'obbedienza servile. Senza esercito anche la diplomazia diventa un organo che non ha più niente da fare. Un tribunale di arbitri appianerà le contese fra i popoli, le quali non potranno avere per oggetto che questioni tecniche, come il regolamento di fiumi in comune, la protezione dei pesci e degli uccelli migratori che passano da un paese ad un altro, e ci saranno istituti universali come l'Unione postale universale di Berna per regolare gli orari delle ferrovie internazionali, le comunicazioni postali e telegrafiche, la profilassi sanitaria, l'inseguimento dei malfattori latitanti. Gli ambasciatori non avranno in genere più nulla da fare, perchè le relazioni fra i popoli saranno limitate alle discussioni di questioni tecniche che dovranno essere risolte in comune da specialisti se concernono più Stati, e nella trattazione di questi affari non avranno posto le passioni e la violenza.

Lo Stato si servirà della forza popolare riunita soltanto per mantenere l'ordine e la sicurezza all'interno, per la profilassi in grande, che supera le facoltà degl'individui, contro l'ignoranza, le malattie e i vizi, e per eseguire lavori pubblici grandiosi e costosi. Il diritto si esplicherà in linee che devieranno essenzialmente dalla concezione romana della proprietà. Il principio che nessuna legge possa essere retroattiva non si potrà mantenere nella sua attuale rigidezza. Si guarderà davvicino all'origine delle sostanze troppo grandi e si porrà fine allo sfruttamento dei più deboli. L'istruzione pubblica non avrà più lo scopo di creare bacchettoni, sudditi servili, soldati che obbediscono ciecamente e patriottardi, ma di trasmettere alla nuova generazione i risultati sicuri del lavoro scientifico delle generazioni precedenti, di sviluppare il suo acume critico e il suo senso della

realtà e di guidarla a godere con intelletto le bellezze della natura e dell'arte. Una generazione uscita da questa scuola non sarà facilmente preda di sfruttatori violenti o astuti. Essa avrà abbastanza intelligenza per tener dietro al suo denaro attraverso le casse dello Stato, le dogane, le banche e le società anonime e per vedere dove va a finire. Le imposte non potranno più sprecarsi per un esercito diventato superfluo e nemmeno per sinecure e per impiegati di parata, il cui mantenimento si spiega soltanto col fatto che lo Stato s'immagina latentemente di essere una grande corte piena di splendore e di fasto, con dignitari abbagliantí e con una schiera d'inutili cortigiani destinati ad aumentare il prestigio della maestà sovrana. I dazi protettori saranno altrettanto impossibili quanto i sindacati e i cartelli, non essendoci più nessuno che voglia pagare contributi ad individui o a gruppi che non rendono alcun servigio. Le società anonime non ammucchieranno più il denaro dei piccoli massai e non l'amministreranno più in modo che esso vada a finire nelle tasche dei fondatori, dei mediatori e di altri compari e che del guadagno solo una minima parte tocchi agli interessi. Per ottenere da qualcuno i frutti della sua diligenza gli si dovrà offrire o il soddisfacimento d'un bisogno o un godimento estetico. Così nella stessa guisa in cui l'avvenire si offusca per gli sfruttatori esso si rischiara per gli artisti e per gl'ingegni d'ogni specie.

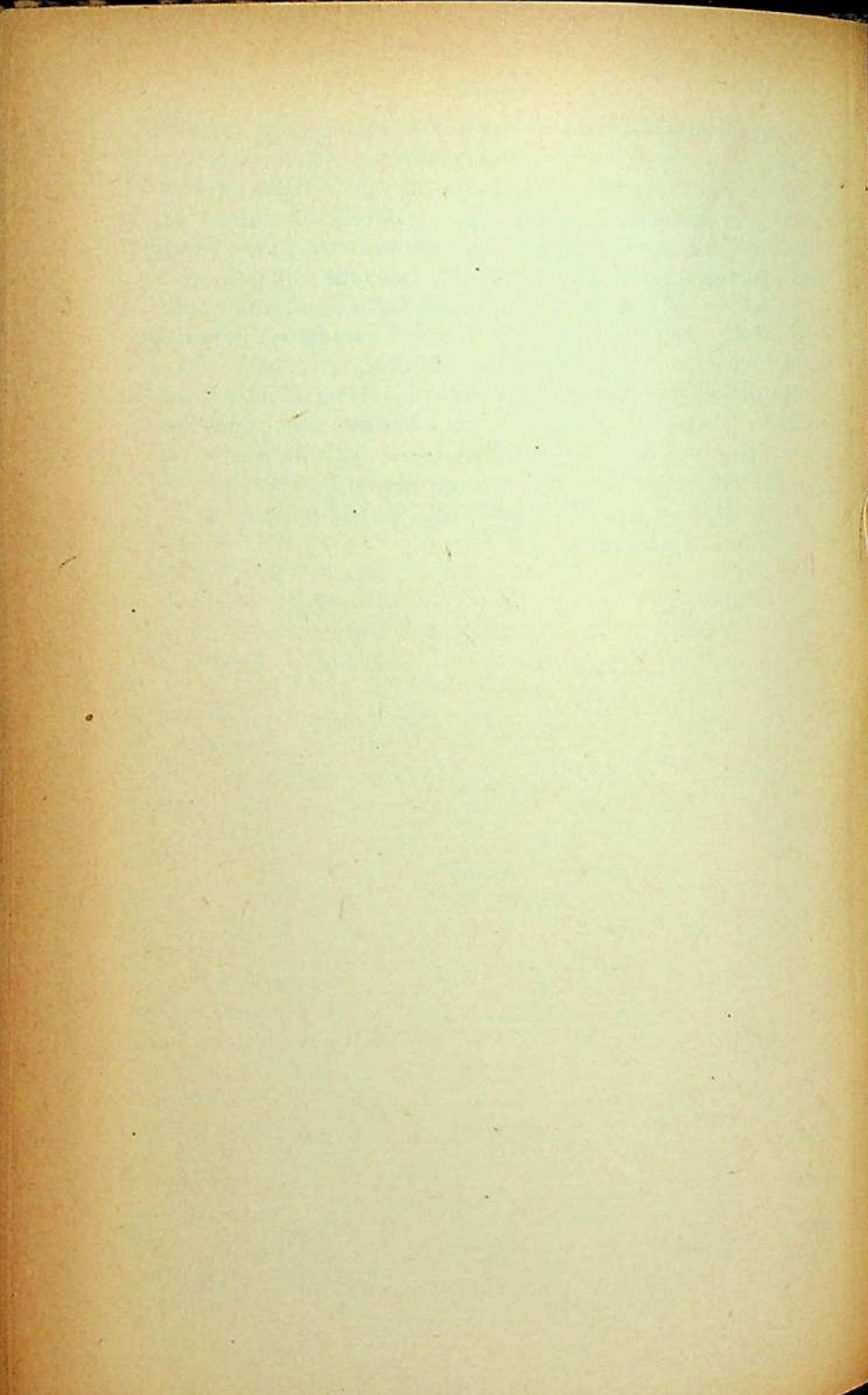
In una società che ha pienamente il senso della realtà e che è scaltrita contro il parassitismo, le religioni positive non trovano posto. Esse sono condannate a perire malgrado le apparenze contrarie dell'attuale costituzione dell'umanità. Nessun uomo di mente sana crederà più ai loro dogmi non comprovati, al loro sproloquio trascendentale; la loro incapacità a determinare la folla a lasciarsi pazientemente sfruttare toglierà loro ogni valore pratico agli occhi delle classi parassite che non le proteggeranno più e a nessuno verrà in mente di stipendiare dei preti, che saranno riconosciuti dovunque come membri affatto inutili della società. Il dissolvimento delle confessioni positive avverrà specificamen-

te e naturalmente, in quanto che lo Stato scioglierà il suo legame con le chiese e queste verranno abbandonate a se stesse. Le case di dio resteranno deserte, il clero non avrà più reclute, perchè ogni giovane capace di studio e di lavoro non si vorrà dedicare a una professione che non assicura il pane e che non è circondata di rispetto, e, dopo la rapida estinzione del clero, anche le religioni saranno diventate un ricordo storico. Ho tentato di mostrare nel sesto capitolo come l'umanità illuminata appagherà il suo eterno bisogno di elevarsi, di trovare consolazione e di meditare sull'eternità.

Se gli uomini superiori non s'innalzeranno più notevolmente sopra quelli medi, non mancheranno certamente del tutto gl'individui eletti ed essi sentiranno anche in avvenire la voglia di esercitare il loro potere sulla folla e di dominarla. Ma questa brama atavica di predominio non si esplicherà più nelle forme storiche ancor oggi vigenti e non potranno più avere il parassitismo per scopo. Non ci saranno più nè conquistatori nè dittatori. Nessuno potrà più pensare a mettersi una corona in capo e a fondare una dinastia. Forse eserciterà ancora qualche seduzione essere presidente o ministro d'una collettività fondata sull'eguaglianza civile, ma questa attrattiva non agirà troppo fortemente, perchè nella sobria amministrazione d'una collettività che si rifiuta severamente avventure e capricci e che paga i suoi servi esattamente secondo il valore dell'utilità del loro lavoro non si trovano speciali soddisfazioni dell'orgoglio o anche soltanto della vanità, dell'immaginazione o della bassa cupidigia. L'ambizione dovrà cercare altri campi d'azione, altre soddisfazioni. L'uomo forte, il prudente, il superiore aspirerà sempre al primo posto nella sua cerchia, alla direzione d'una classe, d'un corpo amministrativo, d'un partito politico, d'una deputazione popolare, e la dovrà raggiungere con la sua eloquenza, con la saggezza dei consigli, con la pratica degli affari, con la risolutezza del carattere, e il premio di tutte le sue facoltà e de' suoi sforzi saranno la gloria, l'ammirazione, il prestigio e l'influenza personale che non si possono trasformare in moneta. La natura esclu-

sivamente morale dei premi, in cui l'ambizione potrà sperare produrrà una cernita tra gli ambiziosi. Aspireranno agli onori pubblici da una parte i vanitosi pieni di se stessi e dall'altra gl'individui provvisti di forte sviluppo del senso sociale. Il desiderio di comandare per sentimento brutale di forza, per rozzo egoismo e per basso interesse, in una parola il desiderio di comandare a scopo parassitario, se non si affina e si ingentilisce, sarà soppresso come una manìa dannosa, e se cercherà una via d'uscita col delitto, verrà perseguitato e schiacciato dalla società.

Un'umanità senza avventure, senza guerre e rivolgimenti, senza superstizione e misticismo, senza grandiose figure audaci e fastose, e senza schiere di servi ciecamente devoti, una società egualitaria, composta tutta di uomini illuminati, colti, intelligenti, che sono tutti sani e morigerati, dove tutti lavorano e raggiungono una vecchiaia avanzatissima, dove tutti vivono in ordine, uniformemente e agiatamente, sembra enormemente noiosa e riempirebbe i romantici di oggi d'un disperato desiderio di ritorno ai tempi della più antica e più selvaggia barbarie. Ma l'avvenire ci sembra così incolore e monotono soltanto perchè il nostro occhio è educato a vedere come pittoresco l'aspetto attuale della società. La varietà tra il castello e la capanna, tra l'abbondanza e la miseria, tra lo sfruttamento vittorioso e la servitù inconscia è dilettevole e non ripugnante per chi la considera con qualche speranza di potersi schierare fra gli sfruttatori. Le lotte di partito, gl'intrighi politici, gl'imbrogli diplomatici rendono la storia interessante come un romanzo. I superuomini possono innalzarsi al di sopra del gregge e servono di modello entusiasmante ai vanitosi e a tutti gli arrivisti. Ma tutte le soddisfazioni che queste condizioni di stato accordano all'immaginazione, si pagano con enormi somme di sofferenze umane, la cui rimozione o mitigazione fu lo sforzo incessante dell'umanità. L'avvenire sarà incomparabilmente più felice di quello che è stato il passato. La scienza agevolerà il soddisfacimento di tutti i bisogni materiali. La conoscenza ampliata e approfondita diminuirà, fino a

farlo quasi scomparire, il male che gli uomini si fanno a vicenda e che è la parte più crudele dei loro dolori. Le gioie nobili, procurate dalle scienze e dalle arti saranno più generali e più intense, perchè verranno godute con uno spirito e con un sistema nervoso sviluppati più finemente. E per la felicità acuta ci penseranno gl'istinti organici e la cenestesia della giovinezza, dell'amore, della salute, del vigore che, in un'umanità libera da cure e vivente nell'abbondanza, sarà certamente più ricca e più robusta che in un'umanità sèmpre inquieta e spesso indigente. L'avvenire avrà una bellezza differente da quella del presente, più naturale, più elevata, più armonica e non rimpiangerà certo la mancanza della camicia di Nesso che porta miserie e dolori, colpe ed abominî.

X.

IL SENSO DELLA STORIA

Giunto alla fine delle mie ricerche, non ho più che da riassumerne i risultati.

Tutta la storiografia, i cui lavori riempiono le biblioteche a centinaia di migliaia di volumi, alletta talvolta il lettore col racconto d'interessanti biografie e di svariate avventure, ma non racchiude la benchè minima parte di conoscenza scientifica. Il suo tradizionale ordinamento degli avvenimenti è una conseguenza di allucinazioni soggettive degli storiografi, che prendono ciò che fa più colpo per ciò che è più importante e non si accorgono che gli avvenimenti meno appariscenti, ma regolari, durevoli e generali, sono quelli essenziali (1). Quando Claude Henri de St. Simon (2) dice: « La storia, fino alla metà del XVIII secolo, non è che la biografia del potere », e Giuseppe de Maistre: « Da tre secoli la storia è un'ininterrotta congiura contro la verità », essi fanno delle limitazioni che non si possono giustificare.

---

(1) E. Vacherot, La science et la conscience. Paris, 1870, p. 92: « Si può studiare un'epoca, una razza, un popolo... attenendosi soltanto agli atti e ai moti dei grandi narratori storici. È un bello e drammatico spettacolo di prodigioso effetto estetico. Ma volendosi innalzare all'intendimento che collega e determina tutto,... allora, dietro al dramma affatto superficiale del proscenio, si osserva nello sfondo del teatro un'azione che per il pubblico comune è meno viva, meno splendente, meno interessante, ma molto più atta ad attrarre lo sguardo dell'osservatore che brama afferrare il segreto dei fenomeni.

(2) Claude Henri de St. Simon, Mémoire sur la science de l'homme. Paris, 1859.

La storia non è stata soltanto fino alla metà del XVIII secolo una biografia del potere, lo è rimasta fino ad oggi, anche se gli storici più moderni civettano con l'introduzione nelle loro opere di capitoli sociologici e storico-etici, e non è soltanto da tre secoli un'ininterrotta congiura contro la verità; lo è sempre stata da quando il primo cronista si pose a scrivere i fatti a lui noti in onore di quelli che amava, venerava o rispettava e a ludibrio di quelli che odiava. Essa appare tardi, quando l'umanità ha già compiuto la parte più importante e più decisiva della sua evoluzione generale e non accoglie nei suoi resoconti che una piccola parte di quello che è accaduto negli ultimi cinque o sei millenni. Essa non rischiara che assai parzialmente l'oscurità del passato, ma non esita a rappresentare gli avvenimenti in correlazione tra loro come se ne possedesse una cognizione senza lacune (1). Anche nei rari casi in cui narra abbastanza esattamente gli avvenimenti più evidenti, le sfugge il loro congegno interno, il quale lavora parzialmente nella coscienza delle persone operanti, ciò che è inaccessibile all'occhio dello storico, e per la maggior parte nella loro subcoscienza, ciò che rimane ignoto ad esse stesse. Quando la storiografia imprende di scoprire anche le radici psichiche degli eventi, essa perde completamente il solido fondamento della realtà e si libra negli spazi aerei dell'immaginazione. Allora non riferisce e non spiega, ma inventa e gabella, per ricerca della verità, l'intuizione, l'indovinare, l'inventare e l'interpretazione soggettiva.

La storiografia non conosce l'origine, la natura e le reciproche influenze degli elementi sperimentali e tradi-

---

(1) Il prof. dr. Ugo Winckler riferisce in una conferenza tenuta alla Società berlinese dell'Asia minore nel novembre 1906, sopra gli scavi di Boghazköi, dove venne scoperta la capitale Cheta di un grande stato omonimo completamente obliato, di cui era noto soltanto che s'era conservato in un'iscrizione di Tebe un trattato d'alleanza fra il suo gran re e Ramesse III. Questo grande stato di Cheta ebbe a quanto pare fra il 1500 e il 1100 av. Cristo una grande influenza sulla Giudea e su Israele di cui la storiografia finora non ha saputo mai nulla. Perciò essa ha sempre mostrato la storia ebrea incompletamente o sotto una falsa luce.

zionali di cui si compone la coscienza e la subcoscienza del personale storico, senza la cui esatta conoscenza è impossibile avere un intendimento sicuro e chiaro delle sue azioni. Ma volendo anche lasciar cadere tutte queste obiezioni e ammettere che la storiografia è sempre sicura, vera, completa, che rappresenta fedelmente tutti i fatti e tutti gli uomini di cui si occupa, che pondera e misura equamente la partecipazione di ognuno ai fatti storici, che versa piena luce sui moventi e sulle azioni degli uomini, anche allora il suo lavoro è insignificante e vacuo, considerandolo dal punto di vista della conoscenza. L'immagine che essa delinea, mostra le forme esteriori, non gli organi interni dell'umanità. Essa si sofferma alle quantità mutabili, che possono essere scambiate, sostituite, aumentate, diminuite, soppresse, senza che ne sia influenzata l'equazione storica. La sua opera assomiglia a quella d'uno scienziato al quale domandassimo informazioni sulla composizione chimica e le qualità fisiche della saponata e che dopo un improbo lavoro ci potesse indicare il numero, la forma, i colori, la durata delle bolle di sapone che ne trarrebbe un fanciullo per giocare. Essendo uomini ed interessandoci ad ogni cosa umana, noi seguiamo con grande attenzione ogni racconto vivente e convincente d'un destino umano, e tale racconto troverà sempre lettori. Ma la storia come « biografia del potere » non insegna niente di più di qualsiasi altra buona e vera biografia individuale; ci fa conoscere dappresso un personaggio, ma ci lascia nella più profonda ignoranza circa il fatto dell'umanità e le sue leggi eterne. Una storiografia che tratta l'avvenimento concreto come essenziale per se stesso, invece di concepirlo come puramente sintomatico e di penetrare al di là del decorso della vita della specie, produce nel migliore dei casi un libro di lettura amena. Egli è solo contando e non raccontando, cioè non fermandosi agli apparenti rappresentanti e fattori individuali della storia e alle bolle di sapone del singolo avvenimento pittoresco, ma studiando le forme, le condizioni, i mutamenti dell'esistenza piana e quotidiana dell'umanità media, che essa cessa di essere arte e una specie di poesia

per innalzarsi a scienza. Ma allora non è più storiografia nel senso tradizionale, ma diventa antropologia, etnografia, sociologia, con gli ausili della biologia, della psicologia e della statistica.

La filosofia della storia si eleva certamente ad un punto di vista più alto; essa domina tutto il corso dell'evoluzione umana, s'informa del suo punto di partenza, delle sue vie, del suo scopo e non attribuisce valore alle personalità e agli avvenimenti concreti se non in quanto sembrano poter dare una risposta dimostrativa alle sue domande generali. Questo è per lo meno il suo programma teoretico. Ma noi abbiamo veduto quanto male essa lo abbia attuato. Essa non si è accostata alla vita dell'umanità con modeste domande e con l'umile desiderio d'imparare ciò che questa vita può insegnare, ma con orgoglio e imperiosamente, con preconcetti la cui constatazione volle strappare alla storia con domande tendenziose e con la soppressione delle risposte che non le convenivano. A questo riguardo Ernesto Mach parla di « scienze ingannatrici che si sono formate per mantenere i residui delle opinioni dello stato umano primitivo ». Il tipo di queste « scienze ingannatrici » è la tradizionale filosofia della storia deduttiva e aprioristica, che porta nel corso della storia tutte le fantasticherie, tutti i sofismi, tutte le superstizioni dello spirito teologico e metafisico. Alle azioni dei personaggi storici essa attribuisce intenzioni che non hanno mai avuto, presuppone negli avvenimenti un piano formulato da essa stessa e pone ad ogni evoluzione umana uno scopo che esiste soltanto nell'immaginazione di fanatici antropomorfizzanti. Se questa aprioristica filosofia della storia meditasse su se stessa e si rendesse conscia del compito che si è in realtà assunto, si spaventerebbe della sua enorme audacia e dell'infantile insufficienza del suo metodo. Lo stimolo a cui deve la sua nascita è il vivo desiderio di comprendere l'enigma universale. L'uomo vuol sapere che cosa significa l'universo ed egli stesso nell'universo, perchè è nato, perchè soffre, perchè muore, per qual motivo ha il fiero e terribile privilegio della ragione, vuol sapere che avverrà della scintilla celeste che si tro-

va nella sua spoglia mortale, per la quale nel breve spazio della sua vita sulla terra si innalza e si affanna, pensa e studia, ama e soffre. E siccome l'uomo è impigliato nelle pastoie dell'essere umano, egli si esagera, nella sua illusione antropocentrica, l'importanza della propria specie nell'universo. Ma la storia dell'umanità, alle domande riguardanti l'eternità, non dà altra risposta che la storia d'ogni altra specie d'esseri viventi, e uno sguardo al firmamento o nella profondità d'una miniera di carbon fossile ci conduce più dappresso alla soluzione dell'enigma universale di quello che non lo faccia uno studio appassionato negli archivi e nelle biblioteche. Chi cerca lo scopo di tutti gli avvenimenti nell'umanità e di tutte le evoluzioni dei popoli e degli Stati, presuppone tacitamente che la storia ha uno scopo; ma essa non può avere uno scopo se non c'è qualcuno al di fuori dell'umanità, indipendente dall'umanità, dalla sua coscienza e volontà, che le ha fissato questo scopo in antecedenza e che la sospinge continuamente ad aspirarvi. Questo qualcuno non può essere che un ente dotato di intelletto e di volontà, onnipotente, eterno, epperò un ente dotato di questi attributi è il Dio dei teologi. Ogni filosofia della storia, che racchiude in sè della teologia trascendentale, è una forma della religione e fa un lungo giro vizioso intorno alla storia per giungere al punto di vista del catechismo. Chi crede a Dio e al suo regno universale non ha bisogno della storia per perseverare nella sua convinzione dell'esistenza e delle attribuzioni di Dio, nonchè dell'esistenza d'un ordinamento universale che parte da Dio e ritorna in Dio. La filosofia storica deduttiva è assurda se non è teologia, ed inutile se è teologia.

Ma se il desiderio della coscienza si accosta alla storia senza preconcetti e ne guarda il decorso non con le premesse del teologo, ma con l'imparzialità del naturalista, giungerà a giudizi che non coincidono in nessun punto con le dottrine della tradizionale filosofia della storia.

Nessun fatto storico del passato raccontato con veracità e senza fronzoli, permette l'ammissione di uno scopo

per il quale gli uomini lavorarono inconsapevolmente e involontariamente, del quale essi non sospettarono nulla nella loro miope o cieca semplicità e che si palesò poi più tardi ai posteri meravigliati. Nessun tratto giustifica l'affermazione che un'intelligenza più alta persegue piani e che per realizzarli essa adopera e consuma come passivo strumento l'umanità inconsciente. Mai e poi mai si scopre una finalità trascendentale; anzi, ogni atto compiuto dagli uomini va ricondotto a una causa che di solito è loro nota, ma che si può anche scoprire non difficilmente, anche se operante nell'incosciente. Dunque non è la teologia la legge della storia, ma la causalità, una causalità certo assai complicata, giacchè tutto il presente a tutto il passato della specie influisce come eccitamento e come stimolo su ogni uomo vivente, in ogni momento della sua vita: il presente con le necessità della lotta per l'esistenza, con le relazioni coi propri simili più potenti e più deboli, aventi le stesse aspirazioni o aspirazioni contrarie, il passato con le istituzioni che ha create, con i pensamenti, i concetti di valore e i sentimenti trasmessi in retaggio. Continuando ad analizzare le cause degli atti umani nei loro elementi più semplici, si viene finalmente a stabilire che la volontà degl'individui è determinata unicamente dai loro bisogni, i quali si presentano loro come sensazioni spiacevoli. Finchè vive, l'uomo vuole sfuggire alle sue sensazioni spiacevoli e tutti i suoi sforzi non hanno altro scopo che questo. Anche dove l'uomo fa qualche cosa che apparentemente non sopprime o non allevia una sensazione spiacevole, ed anzi prepara forse una tale sensazione, questa formola psicologica generale mantiene la sua assoluta validità. In questi casi l'uomo si espone a una sensazione spiacevole per sfuggire a un'altra che gli parrebbe più tormentosa, qualunque sia la valutazione che ne darebbe chi non è addentro nella cosa. Lo schiavo lavora duramente per un padrone fino a rovinarsi la salute, senza sperare ricompensa e liberazione, perchè l'idea delle punizioni che lo minacciano se disobbedisce, l'idea d'essere mutilato o massacrato è da lui sentita più tormentosamente che lo sforzo del lavo-

ro. L'uomo pacifico attaccato alla vita va in guerra e si espone ad estremi pericoli, perchè l'insubordinazione contro gli ordini statali, la diserzione contro le esigenze dell'amor patrio e dell'onore gli sembrano mali più terribili della morte. L'educazione ha condotto l'uomo civile a sottomettersi alle tradizionali opinioni di dovere e di virtù come ad un meccanismo spirituale, e il suo pensiero e il suo sentimento sono così completamente dominati dall'abitudine, che una deviazione produrrebbe la più insopportabile sensazione di malessere in confronto della quale anche le ferite e la morte sarebbero mali minori. Di per sè la sola brama di sensazioni piacevoli non è causa di azione; lo diventa sol quando si accende con tanta violenza che viene sentita come inquietudini, tensioni, aspirazioni tormentose, cioè come un'acuta sensazione spiacevole. Non si può neppur dire che la disposizione organica dell'uomo lo faccia agire col pane zuccherato e con la frusta; la frusta sola è il suo stimolante, e il pane zuccherato lo è soltanto quando la brama di averlo assume le proprietà della frusta. Solo così l'edonismo e l'eudemonismo sono una spiegazione esatta delle azioni umane. L'uomo non sta ricercando sempre il fiorellino azzurro, ma fugge eternamente davanti al dolore. Non cammina verso la sognata e ardentemente desiata Gerusalemme della fortuna e delle gioie, ma si sforza di allontanarsi dai luoghi del dispiacere.

Ogni avvenimento storico, senza eccezione, ripete la sua origine da bisogni, cioè, in ultima analisi, da sensazioni spiacevoli. Lo scopo delle sensazioni spiacevoli è il mantenimento della vita e non sarebbero comprensibili senza ammettere un istinto vitale, una tendenza comune a tutti i viventi di sostenersi contro la distruzione e lo sfacelo. Soltanto la premessa d'un istinto vitale spiega che il vivente accentua con dispiacere nel suo sentimento ogni percezione d'uno stato che lo danneggia o lo periclita e perciò viene stimolato allo sforzo di sfuggirgli. Non è neppure affatto giusto dire che i nocumenti vengono accentuati con il malessere; perchè ciò fa ancor sempre risvegliare l'apparenza d'una dualità, d'una separazione della percezione e

del malessere, d'un rapporto fra causa ed effetto. In realtà le percezioni del nocumento e del malessere sono identiche. Sono un solo ed unico stato dell'organismo. Il malessere è il lato soggettivo del nocumento. Questo non è la causa del malessere, è il malessere stesso; esso è rappresentato nella coscienza come malessere e vi agisce come eccitatore di riflesso al di fuori di sè, come causa di atti volitivi a scopo di difesa. E come tutto ciò che nuoce alla vita figura nella coscienza come malessere, così la vita che passa senza nocumenti si presenta alla coscienza come godimento, che è in realtà il solo godimento di cui è capace l'uomo e che egli conosce, un godimento che può cambiare d'intensità, ma non di natura. Così veniamo a riconoscere che tutte le azioni degli uomini, tanto dei singoli individui quanto dei gruppi, delle classi e dei popoli, sono una difesa del godimento, cioè della vita, e una resistenza contro il malessere, cioè contro i pericoli e i nocumenti della vita, e che da tutto il decorso della storia non risulta che un fatto fondamentale: la volontà dell'uomo e dell'umanità di vivere e di fare ogni sforzo per mantenersi in mezzo alla natura ostile. Ma in ciò l'uomo non si distingue da tutti gli altri esseri viventi, dagl'inferiori ai superiori, dai vegetali agli animali. Ogni organismo vuol perdurare e si difende contro la distruzione con tutte le sue forze interiori. L'istinto vitale è apparentemente inseparabile dalla vita e ogni vivente rivolge tutta la sua attività a soddisfare i suoi bisogni che sul gradino più basso sono tropismi automatici determinati da leggi chimiche e fisiche, e in una evoluzione più elevata diventano bisogni sentiti e consaputi. La storia, veduta e interpretata rettamente, non scioglie la specie umana dalla catena di tutte le altre specie di esseri viventi sulla terra, anzi la collega ad esse e testifica nel suo proprio esplicarsi l'unità di tutta la vita.

L'appagamento dei propri bisogni è riuscito più difficile alla specie umana che a tutte le altre specie che vissero prima di essa e che le vivono accanto sulla terra. Sorta fra due epoche glaciali, quando il nostro pianeta offriva da un polo all'altro le condizioni più favorevoli

per un vegetariano poco o niente affatto peloso, bisognoso di calore e idrofugo, si potè sviluppare felicemente nel suo paradiso tropicale e subtropicale, fino a che una nuova epoca glaciale si scatenò su di essa, non solo, ma su tutto ciò che allora viveva. Molte specie d'animali e di piante perirono; altre si ritrassero in una stretta cerchia tropicale e vi rimangono racchiuse come in una prigione e devono pagare con la vita ogni tentativo d'abbandonarla. Altre ancora accettarono la lotta colla natura divenuta ostile e ne sopportarono la durezza adattandovisi. A queste appartiene la specie umana. Essa non scomparve dinanzi al gelido alito del micidiale clima polare, non andò a ripararsi in un rifugio tropicale, dove non penetrava il freddo, e si adattò alle mutate condizioni, non già cambiando d'organismo, come tutti gli altri coabitanti della terra, ma con l'attività della sua mente, che si dimostrò capace d'inventare organizzazioni con le quali venivano assicurate tutte le condizioni d'esistenza, che essa non trovava più nella natura.

Questo lavoro dell'adattamento artificiale a mezzo di invenzioni non è mai cessato. Diventa anzi più intenso e più efficace, in ragione della durata sempre maggiore. Esso forma in fondo il contenuto della storia umana; non il contenuto visibile alla superficie, ma quello che ne riempie la profondità. Esso è sempre stato eseguito col metodo del minimo sforzo e perciò si è sempre mosso nella direzione della minima resistenza. Da questo metodo risultò l'effetto curioso che gl'individui più forti si fecero preparare dai più deboli le indispensabili favorevoli condizioni d'esistenza. La resistenza dei congeneri fu, per i mezzi di cui disponevano, inferiore a quella della natura. Ci voleva meno impiego di forza a derubare gli uomini del frutto del loro lavoro che non a strappare alla natura calore, secchezza, nutrimento e quiete agiata Si convinsero per esperienza che la forma più comoda dell'adattamento è il parassitismo. E su questa linea, fin dove risale la storia tramandataci, corre l'aspirazione degl'individui forti. Il parassitismo

dei potenti è lo scopo visibile o nascosto, diretto o indiretto di quasi tutte le istituzioni che sono sorte nel corso dei millenni e che rappresentano il quadro e in parte anche il contenuto della civiltà. L'arte massima delle individualità superiori fu sempre quella di sfruttare non solo direttamente i meno dotati, i mediocri, cioè di strappar loro il più che era possibile del frutto del loro lavoro, ma di educarli a tali abitudini di pensiero e di sentimento, da far loro sentire il parassitismo esercitato su di essi non come una prepotenza e un'ingiustizia, ma addirittura come un atto di distinzione, e di farli lavorare per i loro sfruttatori con forte animazione; così che i mediocri andavano anzi superbi e si stimavano più elevati eticamente se potevano spingere la loro dedizione fino al sacrificio. Gli sfruttati posero allegramente tutte le loro facoltà al servizio degli sfruttatori, gareggiarono a volgere tutte le loro invenzioni e scoperte verso il bisogno di quelli, a facilitare, con i loro sforzi intellettuali, il loro proprio sfruttamento e a renderlo più sicuro, più efficace, più produttivo. Il solo contraccambio di servigio che l'uomo mediocre domandò alle individualità superiori fu di non disturbarlo nelle sue abitudini, di non chiedergli nè giudizi e decisioni personali, nè nuovi adattamenti, che superavano il suo potere organico, di mantener dunque l'ordine intorno a lui e di proteggerlo in quella parte dei suoi diritti che lo Stato gli lasciava.

Esternamente, dunque, la storia non è che il melodramma del parassitismo con scene più o meno movimentate e con improvvisi colpi teatrali. Un uomo forte, chiamato eroe dai più deboli, con ammirazione di schiavi, riesce a dominare sopra alcuni o sopra molti, fors'anche sopra uno o più popoli. Egli stesso, o i suoi successori, allargano il loro dominio con incursioni in territorio straniero e con conquiste e mantengono la loro autorità con la magnificenza della corte e con le guerre che ispirano rispetto e timore. I guerrieri e i servi del sovrano si organizzano in una classe che da parte sua cerca di esercitare il privilegio dello sfruttamento sul resto del popolo. Quando questa classe diviene troppo esigente

o quando una parte degli sfruttati diventa economicamente forte e conscia della propria forza, allora gli sfruttati cercano di rompere la potenza di quella classe, di sloggiarla dalla sua posizione privilegiata e di porsi al suo posto, se la classe stessa non è così avveduta da accogliere nelle sue schiere gli assalitori contro i quali non può più difendersi. In queste incessanti lotte dell'individuo per il comando supremo, delle classi per il comando in seno al popolo, dei popoli per il possesso della terra e dei suoi prodotti, sorgono e si perfezionano lo Stato, l'esercito, l'amministrazione, le comunicazioni, l'economia pubblica, il diritto, nati e determinati l'uno dall'altro e formanti tutti insieme le armi per quelle lotte. Ma mentre le guerre e i trattati, le rivoluzioni e le reazioni, le discordie dei partiti, le crisi ed i compromessi indicano gli sforzi dell'egoismo parassitario degl'individui e delle collettività per ottenere il massimo sfruttamento possibile e la resistenza della vittima che si difende, e cangiano continuamente la superficie dell'umanità, il duro lavoro dell'adattamento procede sempre per la sua via silenziosa e uniforme attraverso a una conoscenza più profonda della natura sotto l'agitata coperta della politica interna ed estera degli Stati, adattamento che va a profitto non soltanto degl'individui organicamente ben dotati, ma di tutta la specie, anche dei mediocri, anche di quelli non favoriti dalla natura. Le scoperte di abili osservatori e di accorti interpretatori aprono vedute sempre più profonde, se non nell'essenza, nelle esplicazioni delle forze universali; inventori perspicaci e avveduti danno ad ogni nuova conoscenza della natura la forma maneggevole con cui può servire al soddisfacimento di bisogni sentiti dall'umanità o da una parte di essa. Il migliore intendimento dei fenomeni naturali educa in generale la mente umana, le insegna a distinguere l'errore dalla verità, a pensare logicamente, a collegare cautamente nei giudizi causa ed effetto, rinforza la sua attenzione, sviluppa in essa il senso della realtà e limita nella sua coscienza il predominio delle parole a favore dell'intuito e della rappresentazione. La conseguenza di questa educazione della

mente con la conoscenza della natura è quella di rompere la potenza dei simboli e delle immagini verbali. Gli uomini perdono la superstizione di formole e di segni oscuri e pretenziosi; essi esaminano l'attendibilità delle affermazioni e la possibilità di realizzazione delle minacce. Ciò rende sempre più difficile lo sfruttamento. Non lo si può mettere in opera con la violenza, perchè la massa media si unisce a difesa comune ed è ben in grado di valutare e di comparare gli sforzi. Nè lo si può compiere con l'astuzia, perchè la massa media è divenuta abbastanza avveduta per accorgersene. E siccome il parassitismo, coi crescenti lumi della folla, diviene sempre più difficoltoso e improduttivo, esso cessa di essere per gli eletti la forma più comoda dell'adattamento, e la legge del minimo impiego di forza determina essi pure a fare gli stessi sforzi della massa media per ottenere il soddisfacimento dei loro bisogni dalla natura o dallo scambio con i consimili, anche se per la loro superiorità sapranno sempre rendere questo scambio vantaggioso per se stessi. Parallelamente a questa evoluzione della civiltà corre l'evoluzione della morale. Il cambiamento del rapporto tra gli uomini superiori e la massa media, il crescente sentimento della propria dignità anche nell'uomo comune non aspirante a nessun predominio, la maggiore valutazione anche delle personalità non emergenti per doti speciali, trasformano anche i concetti di moralità. L'etica del parassitismo, che valuta opinioni e azioni a seconda che favoriscono o danneggiano tutte le esplicazioni del potere sfruttatore, cioè dell'uomo violento preponderante, della classe privilegiata, dello Stato, viene a poco a poco impregnata e poi soppiantata da un'etica della personalità sovrana, in cui si chiama *bene* ciò che agevola la vittoria dell'uomo sulla natura e *male* ciò che agevola la vittoria dell'uomo sull'uomo.

La legge del minimo sforzo nella lotta dell'umanità per la sua esistenza, in mezzo ad un ambiente ostile, non ha condotto soltanto al parassitismo, ma ha prodotto anche un secondo fenomeno: l'illusionismo. Una delle condizioni dell'autoconservazione d'ogni essere vi-

vente è quella di sapersi orientare nella natura e d'im-
parare a evitare ciò che nuoce e a trovare ciò che è utile.
In vista di questa facoltà, esso sviluppa e differenzia
tutti i suoi organi. Più i suoi bisogni si variano e si com-
plicano, altrettanto fine e variata deve risultare la fa-
coltà dell'orientazione. Nell'uomo, come in tutti gli ani-
mali più elevati, la sede di questa facoltà è il sistema
nervoso col suo apparato centrale, il cervello. La supre-
ma funzione di questo importantissimo organo, che pre-
siede anche al chimismo del corpo, al movimento, a
gran parte dello sviluppo, alla circolazione del sangue,
alla nutrizione, è quella psichica, e questa è sorta e si
è svolta interamente sotto la costrizione dell'istinto d'au-
toconservazione. L'obbligo di adattarsi alla natura raf-
forzò la memoria, che è la proprietà primitiva della
materia vivente, diede saldezza all'attenzione, creò e
perfezionò il meccanismo dell'associazione delle idee e
fece sì che il cervello non potesse pensare che per via
di causa. È evidente che tutte queste organizzazioni,
l'attenzione, l'associazione delle idee, il pensiero cau-
sale, sono rivolte allo scopo di elaborare le impressioni
sensoriali percepite in rappresentazioni e giudizi, di gui-
sa che la coscienza riceva il più rapidamente e col minor
sforzo possibile un quadro il più esatto possibile del
mondo circostante, che essa comprenda il più esattamen-
te possibile la concatenazione dei fenomeni, che preve-
da il più sicuramente possibile i mutamenti più vicini e
più lontani che possono essere di qualche importanza
per l'organismo e che li disponga nella posizione possi-
bilmente più favorevole all'organismo. Il lavoro psichi-
co di figurarsi un quadro universale che corrisponda
completamente con la realtà, come lo permettono la
struttura e il funzionamento degli organi sensoriali e
percettivi dell'uomo, è un lavoro penosissimo e la cono-
scenza è il frutto di duri sforzi. L'instabilità, la fanta-
sticheria, la fuga dei pensieri, le divagazioni e i vaga-
bondaggi dell'immaginazione sono incomparabilmente
più facili dell'attenzione sostenuta e diritta, della rap-
presentazione proveniente dalla pura e semplice perce-
zione senza aggiunte soggettive, dell'applicazione di tut-

ta la memoria alle rappresentazioni tratte con criterio critico dalle percezioni per formare i giudizi, più facili infine del severo esame dei membri d'ogni conclusione circa la loro reciproca dipendenza causale. Le associazioni delle idee, frequenti e comuni, si organizzano e si evocano a vicenda nella coscienza automaticamente; questa si riempie d'un turbine di rappresentazioni, che non sono composte di percezioni attuali controllate, ma sono tratte dalla memoria per il meccanismo delle associazioni organizzate. Queste rappresentazioni si raggruppano e si collegano come in un caleidoscopio, attraversano la coscienza come un fuoco fatuo e scompaiono: tutto ciò accade senza che la volontà intervenga mai ad ostacolare o porre in ordine questo ballo vorticoso e senza che l'io pensante si accorga di uno sforzo. Questo contenuto nebuloso della coscienza, i cui elementi nella loro elaborazione non si sono mai innalzati ad un pensiero razionale, sotto l'influenza del sentimento che predomina in quel dato momento, si sviluppa in quadri soggettivi come le figure di Chladni sotto le vibrazioni della loro lastra di vetro, ma il modo con cui questi quadri sorgono, esclude che essi corrispondano ad una realtà oggettiva. Tuttavia gli uomini, nei cominciamenti della civiltà e molti di essi ancora oggi, si accontentarono di questa specie di attività cerebrale, perchè essa richiede uno sforzo assai minore di quello che conduce alla conoscenza. Col gioco automatico delle loro associazioni, essi si fecero un quadro del mondo nel quale quasi ogni tratto era falso, ma corrispondeva ai loro sentimenti e alle loro inclinazioni, procurando loro perciò delle sensazioni piacevoli. Goethe dice: « Accanto al mondo reale c'è ancora un mondo chimerico, quasi più potente di quello, in cui vive la maggior parte degli uomini ». Questo mondo chimerico gli uomini se lo crearono con la loro osservazione difettosa e disattenta, che si appagava delle più leggere impressioni sensoriali e falsificava anche queste impressioni con aggiunte arbitrarie e con interpretazioni assurde; se lo crearono con il loro intuito, che non è altro che un informe miscuglio di ricordanze confuse e d'origine di-

menticata dai sensi, col loro pensiero analogico, che per un'apparente rassomiglianza parziale considera come eguali fra loro oggetti affatto differenti, e con l'immaginazione, il cui metodo di lavoro è l'automatismo delle associazioni, mentre essa stessa ci libera quasi completamente dalla legge del concatenamento causale dei concetti.

Nel loro mondo chimerico gli uomini si trovarono a loro agio come nella loro calda capanna, nella quale non sentivano il freddo, la tempesta e la pioggia che regnavano di fuori. In esso tutto aveva un senso facile ad intendersi, in esso trovavano una risposta ad ogni domanda ansiosa o curiosa; in esso c'era un sollievo per ogni inquietudine, per ogni angoscia, una consolazione per ogni affanno, una soluzione evidente e confortante di ogni enigma. C'era una malattia? Si trattava dell'insidia d'un nemico invisibile, talvolta anche visibile, che basta scacciare con le buone o con le cattive per poter guarire. La morte? Una semplice apparenza, mentre la realtà è una vita eterna, in regioni ignote, ma — almeno per i buoni e per i favoriti — magnifiche. Il mondo? Un piatto rotondo sul mare, il tutto rinchiuso in una campana di cristallo turchino. La sua origine? La sua fine? Gli dei, grandi artisti, l'avevano creato, lo governano e un bel giorno lo distruggeranno di nuovo. La fortuna? Un dono che si può ricevere da questi dei mendicando o riscattando il loro favore con umili preghiere e con sacrifici. Questi esempi bastano. Per descrivere esaurientemente il mondo chimerico di cui si sono circondati gli uomini, bisognerebbe percorrere l'intero ciclo di tutte le mitologie, di tutte le favolose cosmogonie, di tutte le teologie e anche di tutti i sistemi metafisici.

Ma alla lunga anche l'illusionismo si mostrò ancor meno proprio del parassitismo per raggiungere lo scopo dell'adattamento. La cruda realtà penetrò sempre più addentro nel mondo chimerico e devastò il suo compiacente ordinamento.

Le formole magiche, gli esorcismi e i roghi delle streghe e degli stregoni non guarirono le malattie. Le preghiere, i sacrifici troppo spesso non deviarono le cala-

mità dagli individui e dalle collettività. Gli amuleti non salvarono nella lotta dai colpi mortali. « Sator areto tenet opera rotas » non spegnevano l'incendio. Contro la peste e la carestia non valsero gli scongiuri. L'inefficacia di tutti i rimedi illusori costrinse inesorabilmente a cercarne altri. Innumerevoli fenomeni, che non si potevano non vedere, obbligarono a rigettare le loro spiegazioni illusorie. Dapprincipio furono soltanto pochissimi, poi crebbe il numero degli uomini provveduti del senso della realtà che uscirono titubando dal loro mondo chimerico e si tastarono cautamente avanzando passo passo, lenti, nel mondo effettivo. Questo non aveva sentieri e riusciva inintelligibile; s'incontravan dappertutto angolosità acute, ad ogni piè sospinto si urtava contro massi e crepacci, ma, a mano a mano, si riusciva a orientarsi un poco; e là dove si poteva stabilire una strada, si sentiva un suolo abbastanza sicuro sotto i piedi, e quel mondo forniva ai suoi esploratori un ricavo positivo che il mondo chimerico non ha mai dato e non dà.

L'enorme maggioranza degli uomini rimane irretita nelle sue illusioni e crede di essere nel mondo effettivo. Soltanto con la vigilanza di avamposti sempre all'erta, che si sobbarcano al compito di vigilarla e di difenderla, essa sfugge al pericolo di perdere il contatto con la realtà e di cadere inerme in preda ai rigori della natura, come il dormiente o il sognatore assalito nottetempo dal nemico. Questi avamposti sono l'esigua minoranza degli osservatori, esploratori, pensatori e ricercatori ai quali l'umanità deve le sue scoperte, le sue invenzioni, le sue cognizioni. Il lavoro produttivo di questa minoranza permette alla grande maggioranza di sollazzarsi senza danno nelle sue gradite chimere. Ma le impedisce sempre più efficacemente di agire, di commettere azioni e di ripetere in grande aberrazioni come quelle delle crociate, dei flagellanti, delle guerre religiose del XVI e del XVII secolo, sotto l'impulso delle sue idee chimeriche.

Ma anche l'uomo della realtà non rinuncia del tutto alle proprie illusioni. Perfino l'uomo di scienza, che è abituato all'osservazione più esatta e all'esame più se-

vero del contenuto della sua coscienza, sente una atavistica nostalgia verso il mondo chimerico e vi si sente riattratto con irresistibile bramosia. Ma la differenza tra lui e l'illusionario mal desto, è che egli riconosce i giochi della sua immaginazione come tali e non li confonde mai con le sue rappresentazioni e con i suoi giudizi seri. Il mondo chimerico, che per l'uomo non evoluto rappresenta tutto il mondo, il pensatore lo mantiene nell'arte che è il suo lusso, la sua gioia indispensabile. Nell'arte egli ritrova i liberi movimenti della fantasia che fin quasi ai giorni nostri hanno formato tutto il lavoro cerebrale dell'umanità. Senza badare alla dura negazione oppostagli dalla realtà, egli ha qui un altro mondo che egli può costruire e arredare con le sue concezioni, popolare con le personificazioni delle sue aspirazioni di bellezza, di giovinezza, di forza, di perfezione d'ogni sorta, un mondo dal quale può bandire ogni laidezza ed ogni bassezza, tutto ciò che è cattivo, ripugnante, rivoltante, ogni tormento, ogni pena, un mondo in cui può far primeggiare la giustizia, la mansuetudine, l'amore. Nell'arte regnano soltanto le inclinazioni e gl'istinti degli uomini e vi trovano quegli illimitati soddisfacimenti che la realtà rifiuta loro. Qui egli non ha bisogno di adattarsi con pena e dolore alla natura; qui è la natura, una natura di sua invenzione, che si adatta con inesauribile compiacenza a tutti i suoi bisogni e capricci e non lascia inesaudito alcuno de' suoi desideri. La necessità d'un adattamento effettivo all'ambiente ha costretto l'uomo ad innalzare con severa disciplina il suo pensiero fino alla conoscenza ed a rinunciare alle gradevolezze dell'illusione leggera, insinuante, ma improduttiva. Nell'arte egli cerca la rivincita sulla realtà.

Dalla storia si è sperato di ottenere una risposta alle questioni dell'eternità. Invano. Non si possono trovare in essa. Il congegno vivente dell'umanità, quello presente come quello passato, ci pone dinanzi agli stessi inesplicabili fatti di tutto il congegno universale. Tali fatti sono l'esistenza del mondo stesso, il fenomeno della vita e della coscienza. Essi sono dati, noi dobbiamo ac-

cettarli e accomodarci ad essi, sia che li comprendiamo, sia che li afferriamo razionalmente o no. Noi vediamo che il mondo esiste; che in un dato momento il nostro pianeta sorse nel mondo e divenne il teatro di processi vitali; che nel corso evolutivo della vita sulla terra si fece strada un essere provveduto della massa cerebrale proporzionalmente più grande di quella fin allora conosciuta, l'uomo; che la specie umana ebbe il desiderio e la facoltà di conservarsi in condizioni sfavorevoli. Ecco quello che vediamo. Ma la storia non lo spiega, come non lo spiegano la chimica e l'astronomia. Nelle combinazioni della materia come si accende ad un tratto la coscienza e si allarga sempre sino alla conoscenza? Com'è che si trasformano in rappresentazioni le influenze della natura sulla materia vivente, cioè i processi d'energia e di moto e le vibrazioni? Perchè soltanto l'uomo, e nessuna altra specie di esseri viventi sulla terra, potè salire sulla scala evolutiva della ragione? A che pro questa lunga successione di nascite e di morti, l'enorme sforzo della conoscenza, le lotte e le sofferenze incessanti, se la scomparsa completa dell'umanità, e forsanco della terra sarà la fine di tutto? Noi abbiamo un bell'arzigogolare sui diari dell'umanità, rievocare uomini ed avvenimenti dai profondi millenni del passato, per quanto ci è possibile, ma non ne ricaviamo alcuna spiegazione liberatrice.

Dobbiamo rinunciare a considerare l'umanità dal punto di vista dell'eternità. Altrimenti essa diventa davanti al nostro sguardo un punto appena percettibile, senza durata, senza importanza, senza scopo, e la meditazione ci sprofonda nell'umiliazione più contrita, ci scoraggia ed infrange. Veduti *sub specie æternitatis*, noi non siamo nulla; dobbiamo vederci *sub specie sæculi*, caso mai ci sembrasse che valga la pena di soffermarsi dinanzi a noi. La domanda sullo scopo dell'umanità e della sua esistenza non trova risposta, come non la troverebbe quella sullo scopo di Sirio, della Via Lattea, del corso delle comete. Per la vita dell'individuo noi riconosciamo almeno qualche cosa come uno scopo soggettivo: esso vive e vuol vivere perchè gli è gradevole vivere, vive e vuol vivere perchè la vita gli dà e gli è una

sensazione piacevole. Egli non ne dubita; solo nella malattia e nella vecchiaia, cioè quando diminuisce l'energia vitale, è preso dall'ansia del vuoto, dalla mancanza di scopo, dal *tædium vitæ*, e trova, fin che ha energia vitale, piena giustificazione anche davanti alla sua ragione nel motto biblico: « Basta a ogni giorno il suo male ». Egli gode il suo tempo migliore e le sue migliori vicissitudini in un mondo chimerico, che si è creato egli stesso, nella religione, nelle fiabe, nella superstizione e nell'arte. Nella sua sete di durata, nel suo ardente desiderio del futuro, egli domanda un punto d'arrivo che gli apra vasti orizzonti, si crea un ideale che va oltre il momento, oltre la terra, oltre i limiti della sua esistenza individuale, e si consola con questo ideale e con rappresentazioni del proprio valore e d'importanza straordinaria. Ma quale di tutti gl'ideali verso cui aspirarono gli uomini più nobili e più intellettuali, sussiste davanti alla fredda conoscenza? Uno soltanto: l'ideale della bontà e dell'amore disinteressato. Non aggiungere crudelmente mali evitabili a quelli inevitabili, che la natura infligge all'uomo, diminuire con tutte le forze la somma dei dolori nell'umanità, ecco l'ideale che hanno innalzato e al quale hanno aspirato gli uomini più perfetti prodotti dalla nostra specie, ideale che sembrò loro sufficientemente nobile, grande, entusiasmante e rimuneratore. Questo ideale è ancor molto lontano dall'essere raggiunto. E per molto tempo ancora dovremo accontentarci di esso perchè per esso molti, i migliori, troveranno ancor la vita degna d'esser vissuta.

Dietro ogni apparenza ed ogni illusione, noi troviamo, come vero senso della storia, la manifestazione dell'istinto vitale dell'umanità mediante il parassitismo, l'illusione e la conoscenza che, in successione ascensionale, sono la forma umana dell'adattamento alla natura. Chi pretende di trovare qualche cosa d'altro nella storia, non legge, ma scrive in essa.

FINE.

INDICE